IAI - Lo Spettatore Internazionale

a cura di Laura Guazzone

IL DILEMMA DELL'ISLAM

Politica e movimenti islamisti
nel mondo arabo contemporaneo

FrancoAngeli

«Lo Spettatore Internazionale»

Collana di studi e documentazione di politica, economia e strategia internazionale
a cura dell'Istituto Affari Internazionali
Segretaria di redazione: Sandra Passariello

La collana «Lo Spettatore Internazionale» si compone di una serie di monografie promosse dall'Istituto Affari Internazionali, con l'intento di rispondere al crescente interesse in Italia per la politica estera e per i problemi internazionali, all'indomani degli epocali avvenimenti del 1989. La pace, il disarmo e la sicurezza da una parte, l'integrazione europea, la cooperazione economica e lo sviluppo tecnologico dall'altra, costituiscono i principali argomenti che la collana affronta.

Iyad Barghouti, Ali Dessouki, Laura Guazzone,
Abdelbaki Hermassi, Michael C. Hudson, Shireen T. Hunter,
Gudrun Krämer, Hala Mustafa, Ahmed Rouadjia

IL DILEMMA DELL'ISLAM

Politica e movimenti islamisti nel mondo arabo contemporaneo

a cura di Laura Guazzone

FrancoAngeli

La presente opera, che è frutto di una ricerca Cnr, è stata pubblicata con il contributo del Cnr

Iyad Barghouti, professore di Sociologia, Al-Najah National University, Nablus (Cisgiordania)

Ali H. Dessouki, preside, Facoltà di Economia e Scienze Politiche, Università del Cairo

Laura Guazzone, responsabile programma Medioriente, Istituto Affari Internazionali, Roma

Abdelbaki Hermassi, professore di Sociologia, Facoltà di Scienze umanistiche e sociali, Université de Tunis; gia ambasciatore tunisino presso l'Unesco, Parigi

Michael C. Hudson, professore di Relazioni internazionali, Georgetown University, Washington

Shireen T. Hunter, vicedirettrice, programma Medioriente, Center for Strategic and International Studies, Washington

Gudrun Krämer, professoressa, Orientalischen Seminar, Università di Bonn

Hala Mustafa, ricercatrice, Al-Ahram Center for Political and Strategic Studies, Cairo

Ahmed Rouadjia, giornalista e ricercatore algerino, Cnrs-Université d'Amiens, Parigi

In copertina: decorazione calligrafica in mattone invetriato, necropoli di Shah Zindeh (Samarcanda, Uzbekistan)

Copyright © 1995 by Istituto Affari Internazionali, Roma, Italy
È vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno o didattico, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata.
Stampa Tipomonza - Viale Monza, 126 - Milano

I lettori che desiderano essere regolarmente informati sulle novità pubblicate dalla nostra Casa Editrice possono scrivere, mandando il loro indirizzo, alla "Franco Angeli, Viale Monza 106, 20127 Milano", ordinando poi i volumi direttamente alla loro Libreria.

Prefazione, di *Laura Guazzone* pag. 7

Parte prima
Gli islamisti in politica

1. I movimenti islamisti nel mondo arabo contemporaneo, di *Laura Guazzone* » 13

2. I movimenti islamisti in politica: teoria e pratica, di *Gudrun Krämer* » 48

3. I regimi arabi e la democratizzazione: le risposte alla sfida dell'islamismo, di *Michael C. Hudson* » 74

Parte seconda
Cinque casi nazionali

4. Discorso e strategia dell'islamismo algerino (1986-1992), di *Ahmed Rouadjia* » 105

5. Ascesa e declino del movimento islamico in Tunisia, di *Abdelbaki Hermassi* » 137

6. Il ruolo politico degli islamisti in Giordania e nei territori palestinesi occupati, di *Iyad Barghouti* » 158

7. I movimenti islamisti sotto Mubarak, di *Hala Mustafa* » 189

Parte terza
Islamisti e politica internazionale

8. L'impatto dei movimenti islamisti sulle relazioni interarabe, di *Ali E. Hillal Dessouki* » 215

9. L'ascesa dei movimenti islamisti e la risposta occidentale: scontro di civiltà o scontro di interessi?, di *Shireen T. Hunter* » 231

Bibliografia pag. 265

Indice dei nomi, dei luoghi, delle organizzazioni e dei termini tecnici » 287

Prefazione

Nel corso dei suoi ormai quindici secoli di storia l'Islam non ha mai cessato di ispirare il comportamento politico individuale e collettivo dei musulmani. Durante questo lungo lasso di tempo, in cui l'Islam si è diffuso dalla Penisola araba sino in Cina, la relazione tra religione islamica e politica è stata interpretata e realizzata in modi assai diversi, talora contrapposti, così come d'altronde è avvenuto altrove, ad esempio in ambito cristiano od ebraico.

Questo libro analizza quella specifica interpretazione del rapporto Islam-politica rappresentata dall'islamismo, fenomeno recente, ma diffuso ormai, seppur con diversa intensità, in tutto il mondo musulmano. Il termine islamismo (qui preferito ad altre denominazioni dello stesso fenomeno in uso nel mass-media, quali «fondamentalismo islamico», o «integralismo islamico») indica al contempo un'ideologia politica e l'insieme dei movimenti che propugnano l'instaurazione dello Stato islamico, regolato secondo la loro intepretazione della Legge islamica (*shari'a*), e considerato condizione essenziale e imprescindibile per il benessere della Comunità musulmana (*umma*). Il libro analizza il fenomeno dell'islamismo nel mondo arabo, concentrandosi soprattutto sul ruolo giocato nell'ultimo decennio dai movimenti islamisti arabi nella politica interna e internazionale del Medioriente, con particolare riferimento ai processi di democratizzazione.

È infatti soprattutto negli ultimi dieci anni che i movimenti islamisti sono emersi come la principale forza di opposizione nella maggioranza dei paesi arabi. Risultato di processi politico-culturali di lungo periodo, l'islamismo arabo incide in modo sostanziale sul cambiamento politico in corso in Medioriente, sia condizionando i processi di riforma politico-economica nazionali - caratterizzati negli ultimi dieci anni anche dallo scontro, spesso violento, tra movimenti islamisti e governi arabi - sia influenzando gli esiti del processo di pace arabo-israeliano e la conseguente ristrutturazione dei rapporti regionali. L'islamismo condiziona il futuro dei rapporti del mondo arabo con il resto del mondo anche per la diretta interazione politica e culturale con i paesi occidentali (e in particolare con l'Europa comunitaria e

gli Stati Uniti), attraverso la quale, negli ultimi anni, è emersa una reciproca percezione di minaccia tra Occidente e mondo islamico, alimentata da un lato dalla presunta irreconciliabilità dei rispettivi principi etici e politici, e dall'altro dalla sfiducia nei rispettivi comportamenti politici, di cui gli episodi di «terrorismo islamico» in Occidente e di «tradimento occidentale» verso i musulmani (in Bosnia, Palestina, Cecenia, Iraq...) rappresentano gli epifenomeni.

Gli studi presentati in questo volume analizzano l'islamismo arabo ed i suoi effetti politici a livello nazionale, regionale e internazionale. Nella Parte prima è proposta una lettura complessiva dell'islamismo arabo, e dei problemi politici che esso pone, attraverso l'analisi delle origini e degli sviluppi attuali dell'ideologia e dei movimenti islamisti, delle modalità delle loro interazioni politiche con le società, la cultura e i sistemi politici arabi. Nella Parte seconda questi stessi temi sono affrontati attraverso l'analisi di cinque casi nazionali.

I paesi arabi scelti per l'indagine sono quelli che da più tempo hanno avviato processi di liberalizzazione politica, tramite l'introduzione del pluripartitismo - Algeria e Tunisia - o il suo rilancio - Egitto e Giordania. In tale prospettiva, è stato analizzato in dettaglio anche il caso dell'islamismo palestinese, che si confronta con il pluralismo condizionato di Israele e dell'Olp. Sono ampiamente considerati, nei vari capitoli del libro, anche altri casi nazionali (Iran, Sudan, Marocco, Libano, Kuwait, Yemen) dove, nello scorso decennio, si sono verificati importanti interazioni tra islamismo e partecipazione politica. La scelta dei casi analizzati è motivata dalla necessità, rilevata all'inizio della ricerca, di approfondire la conoscenza del ruolo, al contempo di ostacolo e di stimolo, svolto dai singoli movimenti islamisti nel lento processo di democratizzazione in corso nel mondo arabo.

Infine, nella Parte terza due capitoli considerano gli effetti prodotti dal fenomeno islamista sulle relazioni politico-diplomatiche tra gli stati della regione, e tra questi e i loro principali partner internazionali (Europa occidentale, Stati Uniti e Russia). Quest'analisi rivela che, aldilà delle preoccupazioni spesso sbrigativamente formulate in termini di «scontro di civiltà», esistono conflitti di interessi prettamente politici. Ad esempio, l'interesse, condiviso dai partner occidentali con Israele e la maggior parte dei governi arabi, per la realizzazione in Medioriente di un regionalismo liberista e integrato nelle grandi correnti economiche e culturali globali, si scontra con l'interesse prevalente degli islamisti a difendere e a valorizzare strutture economiche e culturali autarchiche.

Dall'analisi, svolta con angolature differenti nei diversi capitoli, emerge con chiarezza che il dilemma dell'Islam sottolineato dal titolo del libro è multidimensionale. È innanzitutto un dilemma interno all'Islam stesso, poiché l'appropriazione della legittimità politica attraverso la legittimazione religiosa è oggetto nei paesi musulmani (non solo arabi) di rivendicazioni

antagoniste tra l'islamismo, il nazionalismo (repubblicano o monarchico) e il liberalismo laico (ma non ateo). Se sul piano politico questa competizione per l'appropriazione del messaggio e dei simboli dell'Islam origina gravi scontri, sia all'interno che tra gli stati musulmani, su quello socio-culturale, essa provoca un progressivo prevalere delle intepretazioni più restrittive e conflittuali dell'Islam, con grave pregiudizio delle libertà personali (specie per le donne e per le minoranze non-musulmane), già acquisite, o potenzialmente disponibili, sulla base di intepretazioni più illuminate del messaggio dell'Islam.

In secondo luogo, il dilemma dell'Islam è quello che esso pone interagendo con altre culture, proprio a causa delle componenti conflittuali e regressive scatenate al suo interno dall'ideologia islamista. Ma a questo proposito è necessario sfatare quel luogo comune, ormai fin troppo frequentato, che vorrebbe in atto uno scontro tra Islam e Occidente, o addirittura tra Islam e Cristianesimo. In realtà, tale bipolarismo non esiste, sia perché il mondo dell'Islam è articolato al suo interno da discorsi e realizzazioni politico-culturali diverse, e talvolta divergenti, sia perché un'analoga e più ampia articolazione vige all'interno della cultura occidentale, la quale, comunque, non si identifica *tout-court* col Cristianesimo. Esiste in realtà un'interazione multipolare, tessuta di conflitti, convivenze e scambi fecondi, tra le grandi religioni e la modernità laica originatasi in Occidente. Quale che siano gli esiti di questa multipla interazione, tutte le sue componenti sono ugualmente minacciate dal radicalismo politico e dal fanatismo religioso, qualunque ne sia la matrice.

Concludiamo con una riflessione su un «dilemma dell'Islam», di particolare attualità politica nel mondo arabo; questo ulteriore dilemma riguarda la possibilità di integrare i movimenti islamisti moderati in sistemi politici pluralistici e partecipativi. Gli studi presentati in questo volume mostrano con evidenza che autoritarismo, radicalismo e violenza non sono appannaggio esclusivo, né tantomeno ineluttabile, dell'islamismo in quanto ideologia, bensì derivano da precise dinamiche di competizione e contrapposizione politica. Molti - ma non la totalità - degli studiosi che hanno partecipato alla nostra ricerca concordano sulla praticabilità, a certe condizioni, e sulla necessità dell'integrazione che, secondo alcuni, potrebbe favorire l'emergere della democrazia nel mondo arabo; i problemi che essa implica sono analizzati in diversi capitoli del libro, e in particolare nei primi tre, dove questa tesi è esplicitamente formulata.

La possibilità di integrare politicamente i movimenti islamisti moderati così che possano svolgere un ruolo di opposizione o appoggio istituzionale, non è solo un'ipotesi di studio, bensì un percorso politico già esperito in alcuni paesi arabi (Libano, Giordania, Kuwait, Yemen), e che potrebbe al momento giusto essere ripreso in altri (Tunisia, Egitto, Algeria, Palestina).

Ad esempio, i principi espressi nella «Piattaforma per una soluzione politica e pacifica della crisi algerina», sottoscritta a Roma il 13 gennaio 1995 tra i principali partiti algerini, sotto l'egida della Comunità di S. Egidio, sono molto simili alle condizioni ipotizzate in questo libro per l'integrazione degli islamisti in un quadro democratico. La mancata realizzazione (sinora) della Piattaforma di Roma, l'inasprirsi di una guerra civile sempre più sanguinosa in Algeria, l'indebolimento del processo di pace israelo-palestinese e delle prospettive di cooperazione in Medioriente, confermano l'urgenza di elaborare specifiche soluzioni politiche ai dilemmi posti dall'islamismo nei diversi paesi del mondo arabo.

Poiché il futuro del mondo arabo riguarda da vicino anche il nostro paese, ci auguriamo che le informazioni e le analisi raccolte in questo volume possano contribuire ad approfondire anche in Italia un dibattito consapevole sulla questione islamista.

30 settembre 1995 *Laura Guazzone*

Gli studi presentati in questo volume sono stati elaborati nell'ambito di una ricerca condotta nel 1992-1994 dall'Istituto Affari Internazionali sotto la direzione di Laura Guazzone. Il progetto è stato finanziato dalla Fondazione Ford, Cairo; dal United States Institute of Peace, Washington; e dal Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.

I risultati della ricerca sono stati discussi in una convegno internazionale, finanziato col contributo della Finmeccanica e della Fulbright Commission, tenutosi a Bologna nel novembre 1993, in collaborazione con la Johns Hopkins University (Bologna Center) e il Dipartimento di Storia, Politica e Istituzioni della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna. Gli studi presentati in questo volume costituiscono una selezione e un aggiornamento dei risultati della ricerca già pubblicati in inglese [1].

Si coglie l'occasione per ringraziare tutti coloro che hanno reso possibile la realizzazione della ricerca e delle relative pubblicazioni.

(1) Per ragioni di spazio, i contributi di Roberto Aliboni «The Islamic Factor in International Economic Cooperation»; Hayder Ibrahim Ali, «Islamism in Practice: The Case of Sudan»; Remy Leveau, «Youth Culture and Islamism in the Middle East»; e Sohrab Shahabi «The Islamic Factor in International Economic Cooperation: A View from Within» sono stati inclusi solo nell'edizione inglese, Laura Guazzone (ed.) *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamists Movements in the Contemporary Arab World*, (Reading: Ithaca Press, 1995).

Parte prima
Gli islamisti in politica

Traslitterazione

È stata adottata la seguente traslitterazione semplificata dell'alfabeto arabo:

b	ب		n	ن	
d	د	ض	q	ق	
dh	ذ		r	ر	
f	ف		s	ص	س
gh	غ		sh	ش	
h	ح	ه	t	ت	ط
i	ي vocalica		th	ث	
j	ج		u	vocalica و	
k	ك		w	و	
kh	خ		y	ي	
l	ل		z	ظ	ز
m	م		’	*hamza*	
			‘	ع	

Inoltre va notato che:
tutte le traslitterazioni, sono in corsivo; le vocali lunghe non sono indicate; *hamza* è segnata solo quando è nella posizione media o finale; *ta marbuta* non è mai indicata; l'articolo è sempre traslitterato come *a*l- (anche preceduto da particelle monolittere); i nomi propri non sono traslitterati.

1. I movimenti islamisti nel mondo arabo contemporaneo

di Laura Guazzone

Questo capitolo è diviso in due parti: la prima colloca l'analisi dei movimenti islamisti del mondo arabo contemporaneo nel suo più ampio contesto storico-culturale; la seconda parte, invece, si concentra sull'analisi del ruolo politico di questi movimenti, specialmente in relazione ai processi di democratizzazione in corso nel mondo arabo. Le sezioni 1-3 del capitolo passano in rassegna le caratteristiche generali dell'ambiente politico-culturale in cui i movimenti islamisti si sono sviluppati, forniscono i lineamenti essenziali dell'ideologia politica islamista e tracciano una breve storia e tipologia dei movimenti che all'islamismo si richiamano. Nelle sezioni 4-5 sono poi individuati i principali dilemmi politici posti dall'esistenza del fenomeno islamista, anche sulla base di una personale lettura trasversale degli altri studi contenuti in questo volume, e sono avanzate alcune ipotesi sulle possibili soluzioni a questi dilemmi, che riguardano tanto le società arabe direttamente coinvolte, tanto la comunità internazionale sempre più preoccupata dall'esistenza di una «minaccia islamista».

1. Perché l'islamismo?

In questo libro il termine «islamismo» indica un'ideologia politica e l'insieme dei movimenti denotati da questa ideologia, il cui comun denominatore risiede nel ritenere che l'instaurazione dello stato islamico, regolato secondo la Legge islamica (*Shari'a*) sia la condizione essenziale per il benessere della comunità musulmana. Le origini storiche e culturali dell'islamismo risalgono almeno alla fine dell'Ottocento e l'islamismo è divenuto un fenomeno politico di massa solo negli ultimi trentanni. Tuttavia l'ideologia islamista è condivisa solo da una minoranza dei più di 800 milioni di musulmani esistenti oggi nel mondo, perciò il termine islamismo [1] non va

(1) L'adozione del termine «islamismo» per descrivere i fenomeni esaminati in questo libro non è universalmente accettata e spesso sono invece utilizzati termini quali «Islam politico»,

assolutamente confuso con «Islam», termine dai significati molto più ampi, che indica la religione islamica e le molteplici realtà politico-culturali che ad essa hanno fatto riferimento dal VII sec. ad oggi.

Per comprendere l'islamismo evitando fuorvianti generalizzazioni, è necessario collocare questo fenomeno nel suo contesto storico. Nel mondo arabo, la nascita e la diffusione dell'islamismo va ricollegata ad una serie di specifici fattori sociali, culturali, politici ed economici, che la maggior parte degli studiosi riassume in tre cause principali: 1) la contraddizione culturale prodotta dal modo in cui è avvenuto il contatto con la modernità occidentale; 2) la rapida, ma squilibrata modernizzazione socio-economica sperimentata dal mondo arabo dalla seconda guerra mondiale ad oggi; 3) la crisi di efficienza e di legittimità delle ideologie e dei sistemi politici che hanno guidato all'indipendenza gli stati nazionali post-coloniali. A partire dalla metà degli anni settanta, l'esplosione demografica ha moltiplicato in modo esponenziale gli effetti incrociati di questi fattori, sino a produrre oggi una crisi esplosiva.

Prima di analizzare brevemente queste cause storiche principali dell'islamismo, è interessante notare che molti degli stessi intellettuali islamisti concordano, almeno implicitamente, nel considerarle all'origine del fenomeno politico di cui sono protagonisti. Tuttavia essi considerano l'analisi storicista dell'islamismo incapace di coglierne la fondamentale motivazione spirituale, e dunque l'origine innanzitutto religiosa: «La denuncia della dominazione culturale dell'Occidente (...). La denuncia del malgoverno e dell'ingiustizia sociale (...). Questo lo percepite (...), il resto, il non detto rappresentato dalla spiritualità, dal ritorno a Dio (...) esiste anch'esso. Ed è questo che ci unisce [2]».

Va anche sottolineato che, nell'ormai vasta letteratura occidentale sull'islamismo, è emersa anche un'interpretazione «culturalista» che considera l'islamismo come una conseguenza inevitabile della natura intrinseca della religione islamica. Questa interpretazione, che contiene valide argomentazioni, è però fondamentalmente scorretta in quanto pretende di ignorare che nel corso dei suoi ormai quindici secoli di storia la religione islamica ha ispirato

«fondamentalismo» e «integralismo». In italiano, poi, l'uso di «islamismo» è ulteriormente complicato dal fatto che il termine è registrato come sinonimo (obsoleto) di «Islam», e «islamisti» sono chiamati anche gli studiosi dell'Islam. Tuttavia, oltre che da motivi di semplicità e omogeneità, la scelta qui adottata dal curatore (ed applicata in tutti i capitoli, anche laddove gli autori avevano preferito un altro termine) è motivata anche da alcune considerazioni accademiche: l'uso ormai prevalente nella letteratura occidentale; il fatto che «islamisti» sia una delle possibili traduzioni del termine arabo *islamiyyun*, talvolta usato dai militanti per distinguersi dai *muslimun*, «semplici» credenti musulmani; il frequente uso del termine *islamiste* da parte degli stessi militanti francofoni. Per maggiori dettagli sulla questione terminologica v. i primi due capitoli (significativamente intitolati «De la difficulté de nommer») in Burgat 1988.

(2) Intervista con il leader islamista marocchino Abdessalam Yacine, in Burgat 1988, p. 71.

(e ispira tutt'oggi) ideologie e sistemi politici anche molto diversi da quelli attualmente rivendicati dagli islamisti. Così facendo, coloro che aderiscono all'intepretazione culturalista, finiscono per concordare con gli apologeti dell'islamismo. Infatti, mentre questi ultimi sostengono che, in ultima analisi, l'islamismo esiste perché «Dio lo vuole», i primi finiscono per dire che l'islamismo esiste perché «l'Islam lo vuole». Inutile dire che entrambe queste visioni assolutistiche ostacolano una visione pragmatica dell'islamismo che, senza legittimarne o demonizzarne a priori l'esistenza, permette di giudicarlo [3].

1.1. La contraddizione culturale

Alla fine degli anni settanta, quando il cosiddetto risveglio dell'Islam cominciò ad attirare l'attenzione dell'Occidente, i movimenti politici che ne facevano parte furono chiamati *fundamentalist* in inglese e *intégriste* in francese. In realtà entrambi i termini erano stati coniati alla fine dell'Ottocento per definire dei movimenti cristiani; il primo (*fundamentalist*) per indicare i movimenti protestanti evangelici degli Stati Uniti, il secondo (*intégriste*) per i movimenti cattolici dell'Europa meridionale [4].

Alla fine del secolo scorso, scuole di pensiero fondamentalista sorsero sia nel mondo cristiano, che in quello ebraico e musulmano e, nonostante le ampie differenze, tutte possono essere considerate come parte di una stessa ondata di reazione religiosa alle tendenze laiche diffuse dalla rivoluzione francese. Così come gli omologhi movimenti cristiani ed ebraici, tuttora esistenti, l'islamismo rifiuta la relazione tra religione e società, imperniata sulla separazione tra stato e chiesa (ma non necessariamente tra religione e politica), che caratterizza i sistemi politici moderni, e considera le Scritture la sola fonte dell'autenticità religiosa e della legittimità politica [5].

Mentre la fine del XIX secolo ha visto una reazione religiosa rispondere alla crisi prodotta dal trionfo della modernità, la fine del XX secolo vede sorgere una reazione simile in risposta, questa volta, alla crisi della modernità. A San Francisco, come a Milano, Varsavia o il Cairo, i miti del progresso sociale sono andati in pezzi di fronte ai traumi dell'alienazione urbana, della multiculturalità, dello squilibrio ecologico. Dalla metà degli anni sessanta, sono fioriti in tutto il mondo movimenti convinti che Dio e la sua legge siano l'unica soluzione alle crisi contemporanee. In tutto il mondo si sono manifestati fenomeni di rinascita della religiosità in risposta alla crisi del positivi-

(3) Per una critica dell'interpretazione esclusivamente culturalista dell'islamismo, v. il capitolo di Shireen Hunter in questo volume; v. anche Abaza e Stauth 1988; Choueri 1988; Sadowski 1993.

(4) Sul fondamentalismo evangelico v. Marsden 1980; sull'integralismo cattolico v. Poulat 1985, pp. 343-352.

(5) Per un'interessante analisi comparata dei movimenti fondamentalisti cristiani, ebraici e musulmani v. Kepel 1991.

smo: i movimenti carismatici dell'Europa occidentale e del Nord America, il dissenso religioso delle popolazioni dell'Europa orientale sotto i regimi comunisti, il riemergere dell'ebraismo ultra-ortodosso negli Stati Uniti, la rinascita dell'induismo e dello scintoismo, le sette neo-buddiste in Giappone, sono solo alcuni dei molti esempi di questa tendenza globale.

L'islamismo perciò non è un fenomeno unico ed isolato, né in senso storico né in senso culturale; tuttavia esso ha delle caratteristiche specifiche che lo distinguono da altri fenomeni simili. Il più importante di questi caratteri distintivi è la forza della sua influenza sui fenomeni politici, carattere che deriva, a nostro avviso, dalla combinazione della specificità delle condizioni nelle quali il mondo arabo-islamico ha avuto accesso alla modernità con la crisi di legittimità politica analizzata qui di seguito. È proprio la specifica connessione con la modernità che distingue l'islamismo contemporaneo rispetto ad un fenomeno giustamente sottolineato dall'analisi culturalista, cioè l'occorrenza ciclica nella storia del mondo musulmano di manifestazioni di dissenso e competizione politica legittimati (o contrastati) in riferimento all'ortodossia religiosa. In effetti, l'avvento dello stato moderno ha definitivamente modificato, anche nel mondo musulmano, la ciclica occorrenza degli scontri tra religiosità popolare e/o dissidente e religiosità dotta, e la identificazione di questi scontri con la contrapposizione tra potere centrale e poteri locali [6].

A partire dall'avventura napoleonica in Medioriente (1798), la modernità è stata trasmessa al mondo arabo attraverso il colonialismo, generando una reazione culturale complessa che, in ultima analisi, ha dato luogo ad un assorbimento selettivo delle sue componenti. Mentre le tecniche materiali della modernità (in campo scientifico, militare ed organizzativo) sono state assimilate, spesso entusiasticamente, il sostrato etico e culturale della modernità - fondato sui concetti di cittadinanza, liberalismo e laicità - è rimasto incompreso o è stato esplicitamente rifiutato, considerato un'appendice prescindibile o rigettato in quanto deplorevole innovazione. Soprattutto, a differenza di quanto è avvenuto in Europa, nelle Americhe e altrove in Asia, l'adozione del sostrato etico e cultuale della modernità non è diventato lo strumento per l'affermazione sociale di moderne borghesie nazionali.

Perciò il processo di modernizzazione culturale, nel senso più profondo di superamento delle concezioni olistiche tipiche delle società premoderne, è rimasto un processo conflittuale e incompiuto nel mondo arabo-islamico. Questa modernizzazione incompiuta è, in definitiva, la più importante delle ragioni culturali grazie alle quali i movimenti islamisti arabi possono ancora oggi proporre dei modelli politici teocratici.

(6) Per un'analisi sintetica di questa dinamica politica in ambiente musulmano v. Gellner 1993, pp. 23-30 e le fonti ivi citate.

In realtà, i pensatori musulmani modernisti della cosiddetta scuola *Salafiyya* alla fine dell'Ottocento ritenevano che l'Islam fosse pienamente compatibile con la modernità e, per questo, si sforzarono di capire e assorbire le cause più profonde della modernità all'origine dei successi dell'Occidente. In effetti, il razionalismo moderato di studiosi come Muhammad Abduh e i suoi discepoli avrebbe potuto creare i presupposti per una nuova sintesi tra cultura islamica e cultura occidentale, e per lo sviluppo di un liberalismo islamico maggioritario, fondato sulla convinzione che la ragione umana, dono di Dio, è capace autonomamente di discernere la verità contenuta nella Rivelazione [7].

Tuttavia dall'inizio del ventesimo secolo fu il nazionalismo arabo e non l'Islam a fornire il principale strumento ideologico, dapprima per le lotte d'indipendenza, poi per i processi di costruzione nazionale. Questo avvenne anche perché l'arabismo permetteva la partecipazione a questi processi anche delle élite cristiane di Siria, Libano ed Egitto, allora all'avanguardia nel mondo arabo. Ciò non impediva di sottolineare il ruolo dell'Islam nel determinare l'identità araba, e la religione musulmana rimase un idolo venerato nel pantheon del nazionalismo arabo. Inoltre il nazionalismo arabo non fece che trasferire le contraddizioni insite nella modernizzazione incompiuta nei temi mobilitanti dell'orgoglio etnico (l'arabismo), dell'anticolonialismo e, più tardi, del mito dello sviluppo [8]. Tranne poche eccezioni, il laicismo non fu mai davvero adottato né politicamente né culturalmente dai regimi arabi [9]; allo stesso tempo, però, il comportamento individuale e la visione del mondo delle élite dirigenti diveniva sempre più laica.

Di fatto, le contraddizioni culturali del nazionalismo arabo lasciarono la porta aperta per successive, ambigue formulazioni del rapporto tra Islam e modernità politica. Marginalizzati politicamente e culturalmente dal prevalere della tendenza nazionalista, gli intellettuali musulmani discepoli dei pensatori musulmani modernisti abbandonarono progressivamente lo sforzo di ricerca di una nuova sintesi tra cultura islamica ed europea e si avvicinarono alle posizioni degli oppositori islamici del modernismo; costoro muovevano dal più comodo assunto che l'Islam possedesse già nelle proprie Scritture [10]

(7) Binder 1988, pp. 128-169; sulla relazione tra razionalismo religioso e liberalismo v. Badie 1990, pp. 93-96; sulla scuola *salafiyya* v. fonti citate alla nota 21.

(8) Per un'introduzione al nazionalismo arabo v. Carré 1993; è da notare che il «mito dello sviluppo» coltivato nel mondo arabo (e nel Terzo Mondo in generale) si accompagna alla convinzione che solo uno stato forte e coercitivo possa assicurare la crescita economica, la sicurezza militare e l'indipendenza politico-culturale (Crystall 1994, p. 280).

(9) Questa affermazione può sorprendere, specie per l'esistenza, a partire dalla metà degli anni cinquanta, dei regimi ispirati al cosiddetto socialismo arabo (in Egitto, Siria, Iraq ecc.); qui posso solo rimandare alla diffusa opinione che il relativo laicismo inizialmente adottato da questi regimi fu progressivamente abbandonato (Aziz al-Azmeh 1992, cit. in Salamé 1994B, p. 7).

(10) In ambito islamico l'unica Scrittura, cioè testo rivelato (anzi dettato) da Dio, è il Corano; gli

tutto ciò che il moderno mondo occidentale pensa di aver scoperto. Partendo da questa premessa autoreferenziale, questi pensatori musulmani non sentirono più alcun bisogno di esaminare il sostrato filosofico della modernità e poterono quindi tranquillamente denunciarla come mero strumento della dominazione occidentale [11].

Seguendo questo percorso intellettuale, il modernismo musulmano si era già pienamente trasformato in islamismo nel momento in cui i fallimenti dei regimi post-indipendenza provocavano il tramonto del nazionalismo arabo, ed era pronto a fornire la propria confortante risposta alle contraddizioni culturali latenti nelle società arabe. Il semplice e demagogico messaggio dell'islamismo era pronto: poiché tutti i mali della società e dell'individuo sono dovuti all'abbandono della «vera» via islamica codificata dalla *Shari'a* (l'etimo di questo termine arabo per legge islamica significa appunto «strada»), tutte le realizzazioni personali collettive diventano possibili se si ripristina il rispetto della Legge.

La mancata appropriazione della modernità da parte delle élite culturali e politiche del mondo arabo ha aggravato i traumi che comunque si producono a livello individuale e collettivo nei processi di modernizzazione. Così, ad esempio, i processi di emancipazione femminile generati dall'urbanizzazione e dalle trasformazioni delle forme di produzione hanno prodotto dei fenomeni di reazione (riaffermazione del ruolo del capo famiglia attraverso la segregazione delle donne; recupero del velo da parte delle donne stesse come difesa dalla promiscuità urbana ecc.) che, se hanno paralleli ben noti anche nelle società non islamiche, hanno trovato nel discorso islamista sul «progresso» insito nel recupero della morale islamica un fattore di legittimazione sconosciuto in altri contesti.

In conclusione, va sottolineato che, a partire dal periodo coloniale, l'esposizione intensa ai modelli sociali e culturali occidentali, solo parzialmente assorbiti ed adattati attraverso le politiche di modernizzazione dei regimi indipendenti, ha provocato profondi traumi nelle società arabe, che oggi trovano nel recupero dei simboli religiosi l'unico linguaggio capace di spiegare e controllare una modernità devastante e altrimenti priva di senso. In altri termini, la visione del mondo offerta dalla religione islamica, sia intesa tradizionalmente sia, soprattutto, reinterpretata dagli islamisti, è diventata un riferimento fondamentale per l'identità individuale e collettiva, specie per gli

altri testi di riferimento dell'ortodossia religiosa sono costituiti innanzitutto dalla Sunna, raccolta di tradizioni (sing. *hadith)* relative al comportamento del profeta Muhammad; e, secondariamente, *dal corpus* .di elaborazione teologico-giuridica d'epoca medioevale.

(11) Per un'analisi dell'evoluzione del pensiero politico musulmano dal modernismo all'islamismo v. Jedaane, 1990. Per l'analisi delle differenza tra modernismo, fondamentalismo, islamismo (e le opinioni in materia di alcuni tra i principali leader islamisti magrebini) v. Burgat 1988, pp. 28-33.

individui e gli strati della società meno favoriti e più traumatizzati dalla modernizzazione «all'occidentale».

La contraddizione socio-politica [12]

Alla fine degli anni settanta la legittimità politica della maggior parte dei regimi arabi si era ormai volatilizzata assieme alla credibilità delle ideologie del nazionalismo e del socialismo arabi che li aveva sostenuti. A quel punto infatti, l'incapacità dei regimi arabi di creare un mondo arabo unito, indipendente e forte, era stata ampiamente dimostrata dall'incapacità di vincere «la battaglia suprema» contro Israele con le guerre del 1967 e 1973, di risolvere gli altri devastanti conflitti regionali (dal quello libanese a quello Iran-Iraq) e di superare le profonde divisioni inter-arabe.

Nel corso degli anni settanta, a questi evidenti fallimenti in politica estera si sono aggiunti gli ancor più evidenti fallimenti di politica interna: alla crescita record della popolazione e dell'urbanizzazione non ha fatto riscontro una crescita economica proporzionata, mentre la capacità della maggior parte dei regimi di assicurare occupazione e servizi essenziali declinava costantemente. La cattiva gestione dei governi arabi diventava via via più evidente agli occhi di cittadini che, invece, si erano aspettati di beneficiare tutti della «manna del petrolio». Ma i ricchi proventi petroliferi accumulati dai produttori dopo il 1973, e distribuiti in parte anche ai paesi non produttori in virtù della loro posizione geopolitica, erano stati rapidamente sperperati in inutili spese pubbliche, avventure militari e corruzione interna.

Dalla seconda guerra mondiale ad oggi la popolazione dei paesi del Medioriente è raddoppiata e raddoppierà ancora entro il 2010, alla stessa data il 73% percento della popolazione vivrà nelle megalopoli già congestionate e insicure. Quasi la metà della popolazione araba è tra i 15 e i 30 anni, ma il tasso di disoccupazione medio è attorno al 20%. Se collegati all'andamento del reddito *pro capite*, della durata media della vita, dell'alfabetizzazione e scolarizzazione, gli indicatori socio-economici del mondo arabo dipingono un quadro caratterizzato non tanto da diffusa miseria, quanto da aspettative frustrate e da domande socio-economiche che sono cresciute molto più rapidamente delle risorse.

In Egitto, ad esempio, il reddito *pro capite* è cresciuto in modo costante dall'inizio del regime di Nasser nel 1952 alla guerra arabo-israeliana del 1967; la crescita è stata ancora più rapida e marcata dall'inizio del boom petrolifero (1974) sino al suo declino alla metà degli anni ottanta. Il reddito *pro capite* in Egitto era di 680 dollari nel 1986, ma di soli 600 nel 1993, cifra media che nasconde accresciute disparità di distribuzione. Grazie all'aumen-

(12) La seguente descrizione della crisi della politica nel mondo arabo deve molto all'analisi svolta in Ibrahim 1993.

to della scolarizzazione, specie delle donne, il tasso di crescita demografica è sceso negli ultimi dieci anni dal 2,7 all'2,2%, ma l'effetto si rifletterà sul mondo del lavoro solo nei prossimi decenni; intanto, solo il 10% dei 500.000 giovani annualmente in cerca di prima occupazione trova un lavoro e il reddito nazionale continua a crescere meno della popolazione. Nel corso degli ultimi decenni, la società egiziana, come quella degli altri paesi arabi, si è diversificata ed è entrata in sempre più rapido e stretto contatto con il mondo esterno. Ad esempio, i lavoratori egiziani emigrati nel Golfo o in Occidente hanno acquisito le risorse economiche e culturali per organizzarsi autonomamente dallo stato che, anche grazie alla rivoluzione delle comunicazioni, ha perso il monopolio dell'informazione. Progressivamente, si è dunque generato nel mondo arabo un divario crescente tra la vitalità e la varietà della cosiddetta società civile e le capacità di gestione dello stato.

Un po' come è avvenuto nei paesi comunisti negli stessi anni, i fallimenti interni ed esterni dei regimi arabi hanno progressivamente eroso la fiducia nel contratto concluso implicitamente tra società e regimi al momento del loro avvento. In virtù di questo contratto implicito i diritti individuali e di gruppo potevano essere sacrificati in cambio del benessere economico e della libertà dalla dominazione straniera; ma alla fine degli anni settanta i «beni» offerti dai regimi al potere non erano già più sufficienti a soddisfare le nuove generazioni, e la loro qualità ha continuato a diminuire negli anni ottanta col declinare delle rendite petrolifere. A partire dalla fine degli anni settanta il rifiuto dei vecchi regimi, ormai chiaramente incapaci di onorare il contratto sociale, si è espresso in due fenomeni paralleli: a livello popolare lo scontento ha dato origine a scioperi, dimostrazioni e tumulti, spesso originati dalla carenza o il rincaro degli alimenti di base (rivolte «del pane» si sono avute ad esempio in Egitto nel 1977, 1981e 1986; in Tunisia nel 1984, in Algeria nel 1988 e in Giordania nel 1989); a livello di élite, invece, lo scontento diffuso si è tradotto nella richiesta di maggiori diritti individuali e collettivi, sia economici che politici, soprattutto da parte di quei segmenti delle classi medie non legati organicamente ai regimi al potere e dunque sostanzialmente esclusi dalla gestione della cosa pubblica.

Parallelamente, nel corso degli anni settanta e ottanta l'islamismo si è progressivamente affermato come lo strumento ideologico attraverso il quale tutti i segmenti sociali insoddisfatti potevano sfidare politicamente e culturalmente le élite al potere, accusandole di essere incapaci di rappresentare le leggi e i valori islamici ai quali anch'esse, ufficialmente, si richiamano, come pure di essere dipendenti dall'Occidente; dipendenza vista al contempo come causa ed effetto della loro incapacità di applicare l'Islam e onorare il contratto sociale.

Messi alle strette da crisi politiche ed economiche sempre più acute, di cui la sfida islamista rappresentava solo un fattore, soprattutto dalla metà

degli anni ottanta numerosi regimi arabi hanno adottato delle misure di riforma che sembravano aprire la transizione a sistemi politici ed economici più liberali. In effetti i nuovi bisogni politici ed economici espressi da tutti gli strati sociali, e specialmente dai giovani della prima generazione post-indipendenza, hanno costretto la maggior parte dei regimi arabi a cercare di trasformare i propri sistemi autoritari, oligarchici o egemonici che fossero, in sistemi basati su una più ampia partecipazione politica e regole relativamente democratiche.

Dal 1985 a oggi, il multipartitismo è stato introdotto o ripristinato in una serie di paesi arabi (Sudan 1986, Tunisia 1988, Algeria 1989, Mauritania e Yemen 1992, Giordania 1993) ed elezioni locali o nazionali relativamente competitive si sono svolte in numerosi paesi [13]; nello stesso periodo alcuni paesi arabi hanno adottato revisioni costituzionali per realizzare un migliore equilibrio tra potere legislativo ed esecutivo (es. Arabia Saudita 1992, Marocco 1993). Come dimostrano chiaramente anche gli studi dedicati in questo volume all'analisi di alcuni casi nazionali (capp. 2-7), i contenuti e gli effetti delle riforme politiche intraprese nel mondo arabo dalla metà degli anni ottanta variano molto da paese a paese, ma sono stati generalmente interpretati come i primi passi di un processo di transizione alla democrazia partecipativa di tipo liberale.

Tuttavia il successo di tale processo di transizione richiede molto più della riforma dall'alto delle istituzioni politiche, il cui significato democratico può essere facilmente vanificato da varie misure, più o meno legalistiche, che il regime stesso può adottare[14]. In effetti, la riuscita di un processo di transizione da un sistema politico autoritario ad un sistema democratico sembra richiedere il consolidamento di una serie di altre condizioni politiche: a livello individuale, occorre l'effettiva estensione all'intera popolazione dei diritti civili, politici, e sociali di cittadinanza; a livello collettivo, è necessario che sia possibile l'esercizio di questi diritti da parte degli attori sociali, economici e politici che rappresentano e promuovono interessi di gruppo, cioè da parte dei partiti, dei sindacati e di tutte le organizzazioni della cosiddetta società civile [15]. A questa classica lista di pre-requisiti per la democrazia, possono essere aggiunti altri requisiti particolarmente rilevanti nel caso del mondo

(13) Oltre che nei paesi menzionati sopra, si sono svolte elezioni competitive in Marocco, Egitto e Kuwait; per i risultati conseguiti dagli islamisti in queste elezioni si veda la tabella 1 in appendice a questo capitolo.

(14) Sulle misure adottate da alcuni regimi arabi per limitare le possibilità di successo elettorale delle opposizioni v. Lopez Garcia 1991, pp. 233-246, e, più in generale, Hudson e Krämer in questo volume.

(15) Su democrazia e diritti di cittadinanza v. Benedix 1964 e Marshall 1963. Sul problema della transizione alla democrazia (argomento che ha suscitato rinnovato interesse dopo la caduta dei regimi comunisti e l'avvio di processi di riforma politica in diverse regioni del Terzo Mondo) v. Dahl 1971; O'Donnell et al. 1986; Rokkan 1970.

arabo; in particolare: una struttura economica liberale, che rende l'esercizio dei poteri dello stato dipendente dalla capacità di mobilitare le risorse interne[16]; un ambiente regionale e internazionale prevalentemente pacifico e cooperativo; la diffusione di ideologie capaci di incorporare il concetto di democrazia e i suoi valori.

È indubbio che, in generale, le difficoltà e le battute d'arresto che i processi di riforma politica hanno incontrato in molti paesi arabi dall'inizio degli anni novanta dipendono dall'inevitabile lentezza del processo di maturazione dei requisiti fondamentali per la democrazia. Tuttavia, come si vedrà meglio nell'ultima parte di questo capitolo, il fatto che i processi di liberalizzazione politica nel mondo arabo stentano ad andare oltre la prima fase di riforma è strettamente collegato al ruolo politico contraddittorio giocato in questi processi dai movimenti islamisti.

2. L'ideologia islamista

L'ideologia islamista si fonda su due pilastri [17]. Il primo pilastro è la convinzione che la legge islamica, la *Shari'a*, costituisca un sistema organico ed onnicomprensivo per la regolazione, secondo la volontà di Dio, di tutti gli aspetti, individuali, sociali e religiosi, della vita umana. Il secondo pilastro dell'ideologia islamista è la convinzione che una società di buoni musulmani può essere realizzata solo se è islamica anche l'organizzazione politica di questa società, cioè lo stato [18].

Dal punto di vista ideologico la caratteristica innovativa dell'islamismo, rispetto alle innumerevoli interpretazioni del rapporto tra religione e politica elaborate nei secoli dai pensatori musulmani, è proprio il ruolo attribuito allo stato quale elemento centrale dell'organizzazione politica della comunità musulmana (*umma*): gli islamisti attribuiscono allo stato non autenticamente islamico la causa prima delle deviazioni della comunità, come pure attribui-

(16) La relazione tra liberalismo politico ed economico non è così lineare come la teorizzava Walt Rostow (Rostow 1967), neanche nel mondo arabo: in proposito v. Richards e Waterbury 1990; Waterbury 1994; Salamé 1994A; Crystall 1994, p. 267-277.

(17) Questi due pilastri sono spesso riassunti dagli stessi islamisti in due slogan gemelli: «l'Islam è religione e Stato» (*al-islam din wa dawla*) e «l'Islam è religione e modo di vivere» (*al-islam din wa dunya*); mentre la seconda proposizione appare valida, la prima, che implica che l'Islam sia una religione particolarmente «politica», è solo il frutto del recupero recente di una delle molte interpretazioni delle Scritture islamiche, nata per difendere precisi interessi politici nel IX sec. d.C. (il terzo secolo dell'Islam). Come dimostra, tra gli altri, Nazih Ayubi (v. Ayubi 1991, cap. 1) la politica dell'età dell'oro dell'Islam, che gli islamisti vogliono restaurare, è solo frutto di un'interpretazione di parte della storia islamica.

(18) Secondo uno dei principali teorici della politica dei Fratelli musulmani, l'egiziano 'Abd al-Qadir 'Awda: «ogni comandamento del Corano e della Sunna richiede per essere seguito l'esistenza di un governo e di uno stato islamico» (cit. in Jedaane 1990, p. 257).

scono allo stato islamico autentico la capacità di redimerla [19]. Questa centralità attribuita al ruolo dello stato è indicativa della modernità dell'ideologia islamista poiché, in effetti, nel pensiero politico musulmano classico, lo stato svolge solo un ruolo marginale e strumentale: il ruolo regolatore delle relazioni interne ed esterne alla *umma* è svolto dalla legge islamica, e, al potere politico (rappresentato dalla persona del sovrano più che dalle strutture statuali che da lui dipendono), è affidato solo il compito di assicurare le condizioni generali che permettano l'applicazione della legge islamica [20].

È evidente che, benché legata ad una tradizione di pensiero secolare, l'ideologia islamista è figlia della storia contemporanea ed ha le sue radici, nel mondo arabo, tanto nella già ricordata scuola *salafiyya* per la riforma religiosa [21] quanto nelle lotte anti-coloniali guidate da leader religiosi (Abd al-Qadir in Algeria, la Sanusiyya in Libia, il Mahdi in Sudan e Izz al-Din al-Qassem in Palestina). In effetti la referenza allo stato, quale cornice fondamentale del pensiero e dell'azione politica islamiste, costituisce chiaramente un'innovazione rispetto alle teorie politiche classiche, che è indubbiamente il risultato sia della dialettica dell'islamismo con i suoi antagonisti ideologici nel mondo arabo - nazionalismo, socialismo e liberalismo [22] - sia dell'attenzione prioritaria riservata dagli islamisti dei vari paesi ai processi politici nazionali.

Va tuttavia chiarito che, in generale, l'elaborazione teorica dell'islamismo è poco sviluppata e, in particolare l'islamismo sunnita (cioè quello nato nella corrente maggioritaria dell'Islam) non ha prodotto alcun sostanziale sviluppo ideologico dopo gli anni cinquanta [23]. Inoltre, l'islamismo sunnita non ha mai elaborato una concezione complessiva del sistema politico islamico paragonabile a quella rappresentata per l'Islam sciita (la seconda corrente dell'Islam per importanza storica e numerica) dalla teoria di Khomeini condensata nell'opera *La reggenza del giureconsulto: il governo islamico* [24]. Non stupi-

(19) Secondo il teorico pachistano al-Mawdudi Abu al-Ala (il cui pensiero ha fortemente influenzato gli islamisti arabi e non): «è impossibile per un musulmano realizzare la sua intenzione di seguire un modello di vita islamico sotto l'autorità di un governo non islamico» (cit. in Roy 1992, p. 85, nota 2).

(20)Per un'introduzione al pensiero politico islamico dell'età classica v. Zartman 1983 e Ben Achour 1983.

(21) V. in proposito Adams 1968; Hourani 1983 (1962), cap. VII.

(22) Jedaane 1990, pp. 253-254.

(23) Il seguente giudizio sui Fratelli musulmani può essere esteso all'insieme dell'islamismo sunnita: «Non può essere individuata alcuna definitiva cristallizzazione della concezione dell'Islam come sistema politico da parte dei Fratelli musulmani.[Dopo] le idee di Hasan al-Banna e 'Abd al-Qadir 'Awda è stato aggiunto molto poco e...le novità che si incontrano...riguardano le pratiche radicali fatte discendere dall'applicazione dei loro principi» (Jedaane 1990, p. 225).

(24) Traduzione di *Velayat-e Faqih: Hukumat-e Eslami*, titolo del libro in cui sono stati raccolti testi delle lezioni tenute da Khomeini all'università islamica di Najaf (Iraq) nel 1969; il libro è stato pubblicato in numerose traduzioni ed edizioni diverse. Per un'analisi della teoria

sce quindi che, in generale, i principi ispiratori e le referenze testuali della teoria politica islamista contemporanea non siano sostanzialmente diversi da quelli dei pensatori dell'età classica. Ad esempio, l'ordine politico ideale descritto da Abbassi Madani, il principale leader e fondatore del Fronte di salvezza islamico (Fis) algerino corrisponde alla concezione classica del califfato [25]. Tuttavia sembra che un nuovo sforzo di elaborazione teorica sia attualmente in corso nell'islamismo sunnita, anche in reazione al nuovo contesto politico del mondo arabo, sempre più caratterizzato dal dibattito sulla democrazia. Come effetto di questa nuova elaborazione, le idee dei pensatori islamisti attuali sembrano muoversi rapidamente «oltre le teorie classiche del califfato e del governo islamico», come argomenta Gudrun Krämer nel suo capitolo in questo volume.

Nonostante questi sviluppi recenti, l'ideologia islamista sembra soffrire di una forte contraddizione concettuale; secondo Olivier Roy questa contraddizione consiste nel fatto che secondo gli islamisti: «la società islamica può essere generata solo attraverso la politica, ma il funzionamento delle istituzioni politiche dipende dalla virtù religiosa degli individui che le incarnano, e la virtù può realizzarsi solo in una società islamica»[26]. Il dilemma politico che deriva da questi presupposti contraddittori sembra essere riconosciuto dal leader islamista sudanese Hasan al-Turabi (forse il più acuto degli ideologi islamisti sunniti contemporanei), il quale ha scritto: «Uno stato islamico non può essere isolato dalla società, poiché l'Islam è un sistema di vita integrato e onnicomprensivo. (...) Si può avere uno stato islamico solo se c'è una società islamica: ogni tentativo di instaurare un ordine politico che crei un' autentica società islamica sarebbe un tentativo di imporre delle leggi ad una società riluttante [27]».

Portando queste affermazioni alle loro estreme conseguenze logiche, l'islamismo sembra perdere il suo carattere innovativo e la sua stessa ragion d'essere; infatti, se la creazione di un nuovo ordine politico non è una condizione sufficiente alla (ri)fondazione della vera società islamica, allora l'azione politica islamista è irrilevante e votata al fallimento, perché l'essenza della società islamica non dipende dalla natura dello stato, bensì dalla morale individuale e collettiva. Secondo Roy, questa contraddizione concettuale latente nell'ideologia islamista è la causa principale dell'incapacità dei sistemi islamisti esistenti in Iran e Sudan di creare un nuovo ordine politico all'interno e all'esterno delle loro frontiere [28].

politica di Khomeini v. Fisher 1983; sull'applicazione della teoria nella Repubblica islamica d'Iran v. Bakkash 1984.

(25) Madani 1989A; per un'analisi del pensiero di Madani v. al-Ahnaf et al. 1991, pp. 77-85; Rouadjia 1990B.

(26) Roy 1992, p. 84.

(27) al-Turabi 1983, p. 241.

(28) Roy 1992, specie pp. 10, 88 e 238-239. Naturalmente si può argomentare che una condizione

Evidentemente questa ed altre possibili critiche basate sull'analisi della coerenza intellettuale dell'ideologia islamista, non tolgono nulla alla potenza dell'attrazione che essa esercita sia a livello culturale, in quanto strumento di definizione identitaria e di contenimento degli effetti alienanti della modernità, sia a livello politico, quale piattaforma rivendicativa e collante dell'opposizione ai regimi in carica e alla dominazione occidentale.

3. I movimenti islamisti: una visione d'insieme

L'islamismo, presente in tutto il mondo musulmano contemporaneo, si incarna in vari tipi di movimento, le cui varietà possono essere ricondotte a tre filoni geo-culturali principali: 1) il filone arabo-sunnita, il cui ideologo di riferimento è Hasan al-Banna (1906-1949) il maestro egiziano fondatore nel 1928 dell'Associazione dei Fratelli musulmani, organizzazione diffusa in tutto il mondo arabo [29]; 2) il filone indiano-sunnita, che ha in Abul Ala Mawdudi (1903-1978) il principale ideologo e nel partito pachistano della Jama'at-i Islami l'organizzazione madre; 3) il filone sciita arabo-persiano, la cui organizzazione politica coincide con la Repubblica islamica d'Iran e il cui pensiero è principalmente opera dell'ayatollah Khomeini e di un laico, Ali Shariati.

Nel corso della sua storia ormai pluridecennale l'islamismo si è evoluto e diversificato sia in risposta al mutare delle circostanze locali e internazionali, sia a seguito delle influenze incrociate tra i vari filoni. Dal tronco arabo-sunnita dei Fratelli musulmani si è sviluppato un'ala radicale che si rifà al pensiero dell'egiziano Sayyed Qutb (1906-1966) [30] ed ha generato una serie di organizzazioni autonome (Hizb al-Tahrir, Jihad islamico, le *Jama'at* egiziane). L'islamismo sciita resta invece circoscritto ad alcune comunità sciite (Iran, Libano), dopo aver fornito in Iran il primo esempio di rivoluzione islamista, il cui successo ha tanto galvanizzato gli islamisti di tutte le tendenze quanto intimorito l'Occidente. Infine, nella periferia del mondo musulmano (Malesia, ex-Unione Sovietica, comunità immigrate in Occidente) i modi e le azioni proprie ai vari filoni sunniti e sciiti dell'islamismo si ricongiungono e si confondono.

Per quanto riguarda in particolare il mondo arabo contemporaneo, va ricordato che la rilettura del rapporto tra Islam e politica ha prodotto tre successive ondate: la prima, sul finire del XIX secolo, è quella delle guerriglie anticoloniali condotte a partire da ambienti rurali e geograficamente margi-

(in questo caso la creazione dello stato islamico) può essere giudicata necessaria anche se non è sufficiente al raggiungimento dello scopo prefissato (la realizzazione della società islamica).

(29) Le opere di riferimento sull'ideologia e l'organizzazione dei Fratelli musulmani sono Mitchell 1969; Michaud e Carré 1983.

(30) Carré 1984.

nali; la seconda è quella caratterizzata dalla diffusione transnazionale dell'Associazione dei Fratelli musulmani e della sua lotta contro i regimi laico-nazionalisti del socialismo arabo (Egitto, Siria, Algeria); la terza ondata, iniziata negli anni settanta e tuttora in corso, è caratterizzata dalla dialettica, riformista o rivoluzionaria, con i fenomeni di ristrutturazione politico-economica in corso nei paesi arabi.

Differenti per origini, organizzazione e modalità dell'azione politica e sociale, i diversi movimenti islamisti hanno in comune, almeno in teoria, il supremo obiettivo politico che consiste nella creazione dello stato islamico, organizzazione politica non solo ideale, ma anche necessaria per la salvezza di ogni musulmano. È da questa premessa ideologica che deriva la priorità accordata all'azione politica, priorità che distingue i movimenti islamisti dalle altre organizzazioni islamiche attive in campo sociale e culturale, siano esse tradizionali, come le confraternite, o di più recente creazione, come la *Jama'a al-Tabligh*. Anche queste altre organizzazioni islamiche possono avere un ruolo e un programma politico, ma la loro priorità è nell'opera di educazione morale e religiosa individuale. Ugualmente, lo stretto rispetto delle obbligazioni individuali dettate dalla *Shari'a*, le esperienze mistiche, le opere pie o caritative, fanno talvolta parte del percorso individuale dei militanti islamisti, ma non lo esauriscono. Per dirla con le parole del leader islamista marocchino Abdessalam Yacine: «Costoro [le organizzazioni islamiche non politiche] sono la voce profonda dell'Islam, che si rivolge al cuore prima di rivolgersi alla testa e all'intelligenza...e hanno avuto ed hanno la più sana influenza sui movimenti islamisti...[ma] oggi, personalmente, e nel luogo in cui mi trovo, io concepisco l'Islam come una militanza [31]».

Poiché, come si è detto, alcuni degli attuali movimenti islamisti arabi risalgono agli anni trenta e sono politicamente attivi in paesi così diversi quali lo Yemen e il Libano, il Kuwait e l'Algeria, non stupisce che i movimenti non siano tutti uguali. In effetti, i vari movimenti si differenziano per modalità organizzative e dell'azione politica, filiazione storica e fonti dell'ispirazione ideologica, diffusione territoriale e sociale, statuto legale nei rispettivi contesti nazionali (clandestinità, semi-legalità, piena legalità). A partire da questi parametri si possono ricavare due distinzioni primarie: la prima, basata sull'approccio più o meno letteralista all'ortodossia religiosa, distingue tra movimenti che potremmo definire pragmatisti o evoluzionisti, e movimenti conservatori o (neo)fondamentalisti. La seconda distinzione è basata, invece, sulle modalità prevalenti dell'azione politica e distingue tra movimenti rivoluzionari (radicali) e movimenti riformisti (moderati).

Sono conservatori, (neo)fondamentalisti, quei movimenti che, come i neo-Wahhabiti dell'Arabia saudita, o come un'importante corrente del Fis

(31) Intervista di François Burgat, in Burgat 1988, pp. 20, 26.

algerino, ritengono che la legge religiosa, la *Shari'a*, sia un sistema di norme onnicomprensivo e immutabile che va applicato, non interpretato. Questo significa, ad esempio, che applicando alla lettera (in realtà interpretando in modo restrittivo) le indicazioni sulla differenza sessuale presenti nelle fonti dell'ortodossia, i fondamentalisti negano, o laddove esso sia già acquisito contestano, l'estensione dei principali diritti individuali e politici alle donne, ad esempio il diritto all'elettorato attivo e passivo.

I movimenti evoluzionisti, o pragmatisti ritengono invece che, laddove non impone obblighi e proibizioni espliciti, la *Shari'a* costituisce un sistema di valori universali di riferimento la cui applicazione richiede un continuo sforzo di interpretazione e attualizzazione. Naturalmente, lo sforzo di interpretazione può essere esercitato sia in maniera che si può definire progressista, sia in senso restrittivo; anche in questo caso, la concezione dei diritti e dei doveri delle donne costituisce un importante terreno per valutare le diverse tendenze interpretative. In ogni caso lo sforzo di interpretazione e di adattamento al mutare delle circostanze sociali e politiche, sebbene oggetto di ampio dibattito, accomuna comunque movimenti pragmatisti, per altri aspetti molto diversi tra loro, quali i Fratelli musulmani (presenti in tutto il mondo arabo e oltre), la Nahda in Tunisia o il Fronte nazionale islamico (Nif) sudanese e, soprattutto, fornisce lo strumento ideologico per l'evoluzione anche in senso democratico dei movimenti.

A precludere ulteriormente la possibilità di comode classificazioni, la distinzione tra movimenti evoluzionisti e conservatori non coincide con quella tra movimenti rivoluzionari e movimenti riformisti. I movimenti rivoluzionari, fondamentalisti o evoluzionisti che siano, postulano che la costruzione dello stato islamico debba avvenire «dall'alto», passando innanzitutto per la conquista rivoluzionaria, anche violenta, del potere politico, poiché nessun compromesso è possibile e lecito con i regimi al potere. Appartengono a questa tipologia i gruppi clandestini delle Jama'at egiziane, i gruppi elitari, non impegnati nell'azione politica nazionale, del Hizb al-Tahrir al-Islami, nonché una miriade di effimeri gruppuscoli sparsi in tutto il mondo musulmano, arabo e non.

I movimenti riformisti, quali i Fratelli musulmani, il Fis algerino e, di fatto, tutti quei movimenti che partecipano al gioco politico istituzionale, postulano invece che lo stato islamico possa essere costruito anche dal basso, attraverso l'acquisizione del consenso e la modifica progressiva dei comportamenti individuali, sociali e politici.

A differenza di quanto spesso si crede, i vari movimenti islamisti propugnano progetti di società e strategie politiche anche molto diversi tra loro, benché tutti iscritti nel quadro ideologico dello stato islamico e convergenti su alcune questioni chiave - prima tra tutte il controllo della morale pubblica attraverso la separazione dei sessi al di fuori della famiglia. Per quanto

riguarda l'organizzazione politico-sociale, le differenze riguardano aspetti fondamentali quali la natura e il funzionamento delle istituzioni dello stato, gli strumenti della partecipazione politica popolare, il ruolo del pubblico e del privato nell'economia, lo statuto delle minoranze politiche, etniche o confessionali e così via. Queste differenze di progetto e le relative differenze di strategia costituiscono la base della competizione politica esistente all'interno dello stesso universo islamista. Esempi di queste differenziazioni e competizioni sono evidenziati dalle analisi dell'islamismo palestinese e algerino in questo volume; un ulteriore esempio è fornito dal caso dell'Arabia saudita, dove uno stato che adotta la *Shari'a* come costituzione deve far fronte a tre diversi tipi di contestazione islamista: quella fondamentalista dei neo-Wahhabiti (rappresentata dagli *'ulama'* dissidenti quali lo shaykh Salman al-Awda), quella degli islamisti «evoluzionisti» (rappresentata dal Committee for the Defense of Legitimate Rights) e quella della minoranza sciita. In genere però, queste differenze di proposta diventano politicamente esplicite solo quando i movimenti giungono al potere, come in Iran o in Sudan, o quando impegnandosi nella competizione elettorale, devono chiarire, almeno per grandi linee, il loro programma.

Nell'evoluzione della strategia e della tattica politica dei vari movimenti si riscontrano delle differenziazioni notevoli. Se il Fronte nazionale islamico (Nif) sudanese ha contribuito all'abolizione del multipartitismo dopo avervi partecipato, il movimento Hezbollah libanese ha scelto di partecipare alla vita politica istituzionale dopo averla categoricamente rigettata [32]; il movimento palestinese di Hamas ha manifestato intenzioni ambivalenti rispetto alle eventuali prime elezioni nazionali, mentre una chiara adesione del Fis algerino ai principi del pluralismo democratico è venuta solo con la firma della piattaforma di Roma nel gennaio 1995 [33].

Le ampie differenze di progetto e di strategia esistenti tra i vari movimenti islamisti non possono essere attribuite solo all'appartenenza alle categorie generali delineate prima, che, ad esempio, metterebbero l'Hezbollah libanese nel campo dei radicali fondamentalisti; esse si spiegano compiutamente solo in riferimento al complessivo contesto politico, soprattutto nazionale, in cui i singoli movimenti operano e maturano le loro scelte. In effetti, l'analisi dei casi nazionali e dell'intersecarsi delle alleanze regionali svolta negli altri capitoli di questo volume, permette di comprendere meglio come la realtà socio-politica dell'islamismo si presta male alla costruzione di tipologie ideali: è raro che i movimenti islamisti arabi corrispondano appieno alle

(32) V. in proposito le dichiarazioni citate in Norton 1987, p. 176.

(33) Alla piattaforma, che propone le condizioni per la fine del conflitto civile e i principi per il rinnovamento della vita politico-istituzionale, hanno aderito le principali organizzazioni dell'opposizione algerina; per il testo della piattaforma e una descrizione dei relativi negoziati resi possibili dalla mediazione della Comunità di S. Egidio v. Caridi 1995.

tipologie semplificate avanzate prima, mentre è comune che correnti diverse convivano all'interno dello stesso movimento [34].

4. Il ruolo politico dei movimenti islamisti

Per una corretta interpretazione del fenomeno islamista è indubbiamente necessario conoscerne le origini e le caratteristiche generali descritti nelle sezioni precedenti. Tuttavia questi elementi statici non sono sufficienti a spiegare l'importanza del ruolo politico che i movimenti islamisti svolgono in una regione travagliata da profondi processi di trasformazione politico-economica i cui nodi cruciali risiedono, a livello interno, nell'integrazione delle nuove generazioni in un nuovo, più democratico, consenso nazionale e, a livello internazionale, nel consolidamento di nuove relazioni tra gli stati, fondate sugli incentivi della cooperazione e non su quelli della contrapposizione ideologica.

Se i fattori generali della «domanda politica», che ha favorito l'emergere dell'islamismo, sono rappresentati dalle contraddizioni politiche e culturali già ricordate, il principale ingrediente dell'«offerta» che i movimenti islamisti pongono sul «mercato politico» dei rispettivi paesi è rappresentato, come si è detto, da un discorso ideologico che offre una visione del mondo organica ed autosufficiente, e dunque un solido riferimento identitario.

Tuttavia l'ideologia è solo uno degli elementi dell'offerta politica islamista. L'altro elemento centrale in questa offerta, comune a tutti i principali movimenti islamisti, è il ruolo di opposizione e, più specificamente, la funzione di organizzazione alternativa degli interessi. In un'ottica strettamente politica, la ragione principale della diffusione e del successo dei movimenti islamisti nel mondo arabo è che, fino ad oggi, essi hanno rappresentato il solo valido canale di espressione dell'opposizione popolare a regimi considerati corrotti e inefficienti. Il fatto che i movimenti islamisti arabi siano stati capaci di occupare questa posizione fondamentale nello scacchiere politico dipende solo parzialmente dalla loro abilità e, in realtà, l'analisi delle diverse esperienze nazionali mette in luce tutta una serie di errori politici che avrebbero potuto essere fatali alla popolarità dei movimenti in altre situazioni [35]. Tra gli errori politici degli islamisti si possono citare, a titolo di esempio, il fallimento dell'appello del Fis algerino allo sciopero generale, lanciato nel 1991 nonostante il suo scarso seguito nei sindacati; o le alleanze elettorali, molto

(34) Si v. in proposito le analisi di Barghouti, Hermassi e Roudjia in questo volume; quest'ultimo sottolinea tra l'altro la preminenza delle alleanze personali su quelle ideologiche.

(35) Il risultato delle elezioni del 1993 in Giordania mostra, ad esempio, come la popolarità dei movimenti islamisti possa declinare quando non esista un forte voto di protesta e gli elettori valutino le concrete prestazioni politiche dei concorrenti.

disinvolte sul piano ideologico, strette dai Fratelli musulmani in Egitto, in occasione delle elezioni del 1984 e 1987.

Tuttavia, l'ampiezza del disgusto popolare per l'ordine politico vigente ha rafforzato l'opposizione islamista, nonostante le sue molte debolezze, soprattutto perché, negli anni, i regimi arabi hanno eliminato tutti gli altri canali di rappresentazione di interessi politici particolari: i canali tradizionali, quali le organizzazioni comunitarie etniche o confessionali, sono stati progressivamente marginalizzati nel corso del processo di consolidamento degli stati nazionali [36], le moderne organizzazioni politiche, specie quelle di sinistra (nazionalisti radicali e comunisti) sono state sistematicamente soppresse, mentre l'autonomia delle altre organizzazioni della società civile è stata guardata con sospetto e seriamente limitata. Inoltre dagli anni cinquanta sino alla metà degli anni settanta la maggioranza dei regimi arabi, talvolta d'intesa con le potenze occidentali (come nel caso del sostegno saudita-americano ai guerriglieri in Afghanistan), ha direttamente o indirettamente incoraggiato i movimenti islamisti per controbilanciare la diffusione dei movimenti e delle ideologie di sinistra; la stessa Israele ha tollerato e forse sostenuto l'attivismo islamico nei Territori palestinesi per contrastare l'influenza dell'Olp [37]. Ora che gli islamisti sono diventati una forza di opposizione minacciosa per i regimi, è il loro turno di essere soggetti alle ormai tradizionali politiche di coercizione, repressione e cooptazione. Ma l'opposizione islamista è molto più difficile da reprimere o aggirare perché ha un radicamento e una diffusione popolare molto più ampi di quelli dei precedenti oppositori.

Dalla fine degli anni sessanta in poi questo radicamento è stato realizzato dai movimenti islamisti con modalità diverse a seconda dei diversi contesti nazionali, seguendo percorsi specifici che sono analizzati in dettaglio per l'Algeria, la Tunisia, l'Egitto, la Giordania e i Territori palestinesi nei capitoli 3-7 di questo libro (ampi riferimenti ai casi del Marocco, dell'Iran, dello Yemen, del Libano e del Kuwait sono forniti negli altri capitoli). In generale si può dire che, seguendo i modelli tipici dei movimenti sociali, l'organizzazione alternativa degli interessi si è concretizzata a livello di massa nella creazione di reti alternative di produzione di servizi culturali, sociali, economici, integrativi o sostitutivi di quelli statali, mentre a livello della piccola borghesia questa funzione è stata assolta sia attraverso la creazione di organismi corporativi autonomi (per esempio i sindacati islamici algerini, l'organizzazione studentesca islamista tunisina), sia attraverso l'egemonizzazione delle altre organizzazioni della società civile [38].

(36) Per un'analisi d'insieme del trattamento delle minoranze etniche e confessionali nel mondo arabo contemporaneo v. Ibrahim 1994.

(37) V. in proposito Sahliyeh 1988B, pp. 137, 143, 160-61.

(38) Sulle reti di solidarietà v. in questo volume il capitolo di Mustafa; v. inoltre Rouadjia 1990B; Roussillon 1990A; su associazionismo e islamismo in Egitto v. le fonti citate da Krämer

Le campagne di mobilitazione politica islamista hanno riguardato principalmente due ambiti connessi alla difesa di valori morali e identitari: 1) la rivendicazione dell'adozione totale o parziale della *Shari'a*, e prioritariamente delle norme relative alla morale pubblica e della famiglia [39]; 2) la condanna dei regimi arabi perché «empi» e dipendenti dai regimi empi dell'Occidente. Mentre la rivendicazione della *Shari'a* ha caratterizzato sempre le campagne islamiste, il secondo tipo di mobilitazione è emersa in relazione a specifiche congiunture politiche. Si sono perciò avute proteste anti-Nasser in Algeria negli anni sessanta [40], manifestazioni in Egitto negli anni settanta contro la pace con Israele e l'ospitalità offerta allo Shah d'Iran dopo la rivoluzione, e, più di recente, una generale reazione anti-occidentale e pro-irachena durante la guerra del Golfo, sino ad arrivare alle attuali manifestazioni islamiste contro il processo di pace arabo-israeliano.

Dalla metà degli anni ottanta, e soprattutto nei primi anni novanta, alle tematiche tradizionali delle rivendicazioni islamiste si sono aggiunti nuovi temi, legati al processo di liberalizzazione politica e relativi al riconoscimento e al rispetto dei diritti umani e politici in generale e dell'opposizione in particolare. In Nord Africa, ad esempio, associazioni e personalità islamiste hanno partecipato al processo di fondazione delle locali organizzazioni per la difesa dei diritti umani (svolgendovi tuttavia un ruolo marginale) e alcuni movimenti ne hanno inserito le parole d'ordine nelle proprie piattaforme [41]. Anche in Egitto, Giordania, Kuwait, Libano, Sudan gli islamisti hanno partecipato assieme alle opposizioni laiche alle azioni in difesa dei diritti umani e politici, e in Arabia Saudita la rivendicazione di questi temi è portata avanti principalmente dagli islamisti [42]. In altri termini, l'opposizione all'autoritarismo, se non la democrazia, è entrata a far parte del bagaglio delle rivendicazioni islamiste, e, almeno a livello di discorso, anche della sua offerta politica. Tuttavia, qualunque riferimento ai valori democratici nel discorso islamista rimane sempre iscritto nel quadro dell'ortodossia islamica; così, ad esempio, la piattaforma elettorale presentata nel 1993 dal Fronte di azione islamico giordano prevedeva tra i suoi obiettivi principali: «Il rag-

alla nota 15 del suo articolo in questo volume; su società civile e islamismo in Siria, Giordania, Territori palestinesi e Tunisia v. Norton 1994; sulle istituzioni finanziarie islamiche v. le fonti citate in Aliboni 1995; Roussillon 1988B.

(39) Per un'esemplificazione dei temi e dei modi delle campagne islamiste per la moralizzazione pubblica (contro la vendita di alcoolici, l'istruzione mista ecc.) si v. i capitoli di Rouadjia e Mustafa in questo volume.

(40) V. Khelladi 1992, p. 19

(41) Sullo sviluppo del dibattito e delle organizzazione per i diritti umani in Nord Africa v. Cesari 1993 e Karem 1991.

(42) Il Committee for the Defense of Legitimate Rights, che rappresenta gli islamisti moderati sauditi, ha stabilito la sua base a Londra dopo essere stato bandito da Riad (v. «Exiled Saudis Press Fahd for Ortodoxy», *The International Herald Tribune*, 2 giugno 1994).

giungimento della libertà, temperata dalla responsabilità di tutti. La realizzazione dei principi della *shura* [consultazione], del pluralismo politico e la protezione dei diritti umani, come dettato dall'Islam [43]».

Resta il fatto che l'elaborazione propositiva sui caratteri del sistema politico-economico che dovrebbe reggere lo stato islamico e i metodi per realizzarlo, costituisce l'elemento meno elaborato nell'offerta islamista. Nel rilevare questa debolezza programmatica (segnalata tra gli altri anche da Hermassi e Rouadjia in questo volume) va tuttavia tenuto conto che i movimenti, spesso semi-clandestini, hanno agito prevalentemente in contesti di forte controllo centrale dell'informazione; inoltre, va notato che anche l'elaborazione programmatica degli altri attori politici arabi (forze di governo ed opposizioni laiche) è piuttosto scarsa [44].

Tuttavia, tenendo conto dell'elaborazione sin qui prodotta dai movimenti, anche sotto forma di piattaforme e programmi elettorali, nonché dei caratteri dei sistemi più o meno compiutamente realizzati nei due esempi di regime islamista attualmente esistenti (l'Iran e il Sudan), si può concludere che i programmi politici oggi promossi dagli islamisti configurano la creazione di sistemi politici autoritari. In effetti, ai regimi islamisti realizzati (Iran, Sudan), come pure alle plausibili realizzazioni dei programmi sin qui dichiarati dai movimenti, la definizione standard formulata da Linz di regime autoritario si adatta complessivamente come «sistema politico con pluralismo politico limitato e non responsabile di fronte al suo elettorato, senza una elaborata ideologia-guida, ma con mentalità caratteristiche, senza mobilitazione politica estesa o intensa, tranne che in alcuni momenti del loro sviluppo, e con un leader, o talora un piccolo gruppo, che esercita il potere entro limiti formalmente mal definiti».

L'autoritarismo dei regimi islamisti, reali o proposti, può tuttavia realizzarsi in una serie di varianti, che vanno dal vero e proprio sistema totalitario (che però è avversato dalla teoria politica islamista) a regimi civili-militari di tipo populista. La distinzione tra queste diverse varianti è fondamentale dal punto di vista politico e sociale: in effetti, la differenza tra un regime che pratica la censura e uno che uccide sistematicamente i suoi oppositori è, letteralmente, vitale per i suoi cittadini, così come è vitale per i suoi partner internazionali la differenza esistente nei comportamenti di politica estera tra un regime totalitario e un regime populista di tipo civile. Queste distinzioni non possono non influire sulla valutazione dell'atteggiamento politico da tenere nel

(43) La piattaforma del Fronte giordano è tradotta in Hourani 1993, p. 31; in generale sul dibattito sui diritti umani nel mondo arabo v. le fonti citate nelle note precedenti, e, in questo volume Krämer e le fonti ivi citate.

(44) L'elaborazione politica delle altre forze politiche arabe contemporanee è stata molto meno analizzata di quella islamista; si veda comunque: al-Ghazali Harb 1992; Martìn Muñoz 1992; al-Azmeh 1994.

confronto degli islamisti, sia da parte dei loro concittadini, che spesso si sono trovati a dover scegliere non tra autoritarismo e democrazia, ma solo tra diversi tipi di autoritarismo, sia da parte della comunità internazionale.

L'analisi svolta da Krämer nel paragrafo «*Shura* e Democrazia» del suo capitolo in questo volume illustra chiaramente i limiti posti al pluralismo politico dall'ideologia islamista: la diversità di opinioni e di interessi presenti nella società può essere anche istituzionalizzata nel multipartitismo, ma non può in nessun caso rappresentare opinioni in contrasto con i principi e le norme della *Shari'a*. Come sottolinea la stessa Krämer, l'interpretazione di queste norme e di questi principi lascia spazio per un potenziale di democraticità (definita in senso laico-liberale), uno spazio che però non è stato sinora sfruttato appieno dai pensatori islamisti, alcuni dei quali si sono tuttavia mossi in una direzione che potrebbe teoricamente sfociare in una concezione «islamo-democratica» della politica.

La partecipazione degli islamisti ai processi di liberalizzazione politica in corso nel mondo arabo potrebbe fornire lo stimolo per questa evoluzione in senso liberale dei movimenti islamisti; tuttavia le tracce di una tale evoluzione rilevate in questo volume (Krämer, Barghouti) contrastano con le evoluzioni di segno opposto segnalate in altri casi (Hermassi). Pur tenendo conto che è troppo presto per valutare compiutamente gli esiti di processi politico-culturali che sono solo agli inizi (il più «antico» esperimento di liberalizzazione politica nel mondo arabo è quello iniziato in Egitto nel 1976), si può dire che le crisi e i blocchi ricorrenti nei processi di liberalizzazione politica intrapresi dai regimi arabi non hanno favorito l'evoluzione in senso democratico del discorso e delle prassi politiche islamiste che, per il momento, rimangono sostanzialmente orientate in senso autoritario.

In effetti, riconoscere la natura prevalentemente autoritaria della teoria e delle pratiche islamiste non implica in alcun modo che i governi e le forze politiche che si oppongono all'islamismo siano necessariamente democratici, o almeno liberali. In realtà, la definizione di regime autoritario riportata prima si adatta bene anche alla maggior parte dei regimi arabi a cui gli islamisti si oppongono. Per comprendere la natura illiberale della maggioranza dei regimi arabi, basta ricordare che anche laddove i principali diritti politici e civili sono teoricamente riconosciuti, e non sono in vigore leggi di emergenza che ne sospendano l'applicazione (come è invece il caso per molti paesi) [45], l'esercizio di questi diritti è seriamente limitato nei fatti e la loro violazione è frequente come risulta chiaramente dai rapporti di Amnesty International [46].

(45) In Egitto l'applicazione della Legge di emergenza, decretata da Mubarak all'indomani dell'assassinio di Sadat nel 1981, è stata estesa dal Parlamento per altri tre anni nell'aprile 1994.

(46) Per un'analisi dell'autoritarismo degli attuali sistemi politici arabi v. Crystall 1994; Salamé 1991B; Makiya 1992.

Dunque, sia l'ordine politico progettato dall'islamismo, sia quello attuato dai regimi esistenti, appartengono al gene autoritario, tuttavia il sistema politico proposto dagli islamisti si differenzia da quelli esistenti in almeno tre ambiti fondamentali: il bene principale promesso dal regime al popolo non è più lo sviluppo economico, né l'indipendenza, bensì è la morale pubblica, la virtù individuale e collettiva da cui discende naturalmente la capacità di realizzare gli altri obiettivi politici [47]; questo sposta le priorità dell'intervento regolatore dello stato dal terreno della politica e dell'economia al terreno della moralità, a tutto vantaggio della libertà imprenditoriale e del conservatorismo sociale della piccola borghesia (e a tutto svantaggio delle libertà individuali e delle minoranze sociali e/o confessionali); infine il sistema proposto si qualifica come nuovo e diverso anche in base alla «novità» dei suoi leader e dei suoi quadri, promettendo un ricambio di uomini e un rinnovamento delle modalità della partecipazione politica.

Queste ultime osservazioni ci aiutano a capire meglio chi siano gli «acquirenti» dell'offerta politica islamista in termini di classi e segmenti sociali. Si tratta del proletariato urbano e talvolta rurale [48], mobilitato dai notabili religiosi dissidenti, ma più spesso da giovani intellettuali di formazione tecnica [49]; a questi strati, che rappresentano la massa d'urto e le frange più radicali dei movimenti islamisti, si aggiungono segmenti della piccola e media borghesia, frustrata nei propri interessi socio-economici. In effetti, la maggior parte delle analisi svolte in questo volume rileva come nel corso degli anni ottanta si sia verificato un generale avvicinamento all'area islamista della piccola borghesia urbana, fascia sociale che è stata anche la principale beneficiaria dei regimi islamisti realizzati in Sudan e in Iran; anche parte del notabilato tribale e rurale, nei paesi come lo Yemen, il Kuwait, la Giordania, l'Arabia Saudita e lo stesso Sudan in cui è ancora un elemento importante, ha dimostrato simpatie islamiste. Quest'accresciuta partecipazione delle classi medie si accompagna a quella dei segmenti tradizionalmente individuati come la base sociale propria dei movimenti islamisti: le masse diseredate, e gli intellettuali pauperizzati.

(47) Benché presenti, i temi dello sviluppo e dell'indipendenza sono considerati variabili secondarie nel discorso islamista: in proposito si vedano in questo volume le analisi del discorso islamista in Algeria, Palestina, e Aliboni 1995; sulla preminenza della morale si v. il paragrafo intitolato «La moralità prima di tutto» del capitolo di Rouadjia in questo volume, il capitolo «The Politics of Sex and the Family, or the "Collectivity" of Islamic Morality» in Ayubi 1991 e Roy 1992, capitolo IV.

(48) Dall'inizio degli anni novanta in Egitto si è verificata un'espansione delle attività islamiste verso le aree rurali, prima dominate dalle organizzazioni dell'Islam tradizionale e popolare (v. in proposito Ibrahim 1995).

(49) Sulle caratteristiche e il ruolo degli intellettuali islamisti v. in questo volume i contributi di Rouadjia, Barghouti, Krämer; inoltre v. Kepel 1990.

Tuttavia, la natura composita della base sociale islamista può creare delle contraddizioni interne ai movimenti e ai regimi islamisti, sotto forma di tensione tra le aspirazioni e i bisogni delle masse proletarie e quelle della media e piccola borghesia. Nei movimenti islamisti questa dicotomia della composizione sociale si riflette plausibilmente in una divisione dei ruoli tra moderati e radicali, nella quale i primi rappresentano gli interessi e le modalità di azione proprie della piccola borghesia, mentre i radicali canalizzano le rivendicazioni delle masse diseredate, dei giovani e degli intellettuali più emarginati (Krämer). Secondo un modello tipico dei sistemi autoritari, nei regimi islamisti l'assorbimento di queste contraddizioni è generalmente affidato da un lato all'organizzazione corporativa della società, dall'altro ad apposite strutture militanti, a cui è riservato il compito di canalizzare le aspirazioni rivoluzionarie (tracce di entrambi gli elementi sono presenti in Sudan ed Iran).

L'analisi per classi d'età dei simpatizzanti islamisti riflette appieno la composizione demografica delle società arabe, nelle quali i cittadini tra i 15 e i 30 anni rappresentano, in media, più di un terzo della popolazione. La preponderanza dei giovani tra i militanti islamisti contribuisce a spiegare alcuni aspetti dei caratteri e del ruolo politico dei movimenti islamisti. Da un lato, sembra esserci una corrispondenza diretta tra radicalismo ideologico, terrorismo e preponderanza dell'elemento giovanile. Questo fenomeno è ulteriormente acuito nei periodi di massima contrapposizione tra apparati di sicurezza e organizzazioni islamiste, quando gli arresti e le morti provocano il rapido ricambio delle leadership locali; si ipotizza che in Algeria l'età media dei militanti attivi nella guerriglia sia inferiore ai 20 anni; in Egitto l'età media degli islamisti arrestati per atti di terrorismo era di 27 anni negli anni settanta, ed è scesa a 21 all'inizio degli anni novanta [50]. D'altro canto è proprio la capacità dell'islamismo di attrarre e mobilitare i giovani che ne fa un attore politico imprescindibile nei paesi arabi, in cui dalla capacità di integrare politicamente ed economicamente le preponderanti masse giovanili dipende la possibilità di creare e mantenere il consenso nazionale [51].

Infine, resta la domanda più ovvia: quanti sono, e dove sono gli islamisti? I dati qualitativi disponibili sull'articolazione sociale degli islamisti sono incompleti, ma concordanti sui caratteri generali appena ricordati [52], mentre una valutazione quantitativa può essere avanzata solo in base ai risultati elettorali conseguiti dagli islamisti nei singoli contesti nazionali.

Naturalmente, una valutazione accurata dei risultati elettorali deve tener conto delle caratteristiche dei diversi sistemi, quali le condizioni dell'eletto-

(50) Joffe 1995, p. 28 e Ibrahim 1995, p. 6.

(51) Su questione giovanile e islamismo v. Krämer in questo volume e Leveau 1995.

(52) V. le indicazioni fornite nei singoli studi sui casi nazionali e la letteratura citata da Krämer alle note 8 e 12; Leveau 1995.

rato passivo per gli islamisti e le altre forze politiche (candidature individuali, liste indipendenti, alleanze elettorali), i requisiti per l'elettorato attivo (età, censo, sesso, nazionalità), il sistema di ripartizione dei voti espressi (sistema maggioritario, proporzionale o misto; uninominale o plurinominale), la percentuale dei votanti sul totale degli aventi diritto e così via [53]. I dati illustrati nella tabella 1, pur specificando le condizioni della partecipazione islamista in ciascuna delle elezioni considerate, permettono perciò solo una valutazione sommaria della consistenza dell'elettorato islamista in ciascun paese e nei diversi periodi. Il dato complessivo più importante che emerge dalla tabella è che gli elettori islamisti costituiscono nella maggior parte dei casi una minoranza, talvolta significativa, mentre solo eccezionalmente i risultati elettorali hanno fatto emergere una maggioranza islamista relativa (Kuwait) o assoluta (Algeria).

5. Il dilemma islamista

I risultati elettorali ed i dati sociologici ricordati nel paragrafo precedente dimostrano chiaramente che in molti paesi arabi l'islamismo è un attore politico rappresentativo di forze sociali qualitativamente e quantitativamente importanti, anche se generalmente non maggioritarie. Queste forze sono attualmente portatrici di un'ideologia e di progetti politici autoritari, la cui realizzazione in varianti più o meno benigne, e suscettibili di evoluzione in senso liberale, dipende da una correlazione di fattori (qualità della leadership, rapporti di forza con gli altri attori politici nazionali, reazioni del contesto internazionale) il cui risultato è difficilmente prevedibile a priori.

Tuttavia, l'attuale carattere autoritario e spesso violento della cultura e della prassi politica islamista sembra non essere esente, come si è argomentato nelle sezioni precedenti, da un'ermeneutica e da una prassi meno illiberali, che potrebbero evolvere verso il liberalismo, ma solo in dialettica con una maturazione democratica dell'insieme della cultura politica del mondo arabo, essa stessa ancora sostanzialmente illiberale.

È evidente perciò che il primo dilemma posto dal fenomeno islamista è la questione della legittimità e delle modalità della partecipazione dei movimenti islamisti al processo di liberalizzazione politica in atto nel mondo arabo. In realtà, la questione della legittimità della partecipazione islamista alla competizione democratica è un falso dilemma: in una prospettiva democratica non c'è contraddizione tra il difendere il diritto di espressione per tutti, e il combattere con tutti i mezzi legali il prevalere delle opinioni illiberali. Inoltre, quali che siano le valutazioni soggettive che se ne possano dare, la presenza dei movimenti islamisti nel processo politico è un dato di fatto.

(53) I sistemi elettorali in Marocco, Algeria, Tunisia ed Egitto sono analizzati in Lopez Garcia 1991.

Semmai il vero dilemma, per le forze politiche di governo o dell'opposizione laica che nel mondo arabo si contrappongono agli islamisti, è un altro: come realizzare e sostenere la liberalizzazione politica senza rischiare che essa conduca all'avvento per via elettorale di un regime islamista? In effetti, il superamento della crisi degli attuali sistemi arabi richiede un allargamento del consenso e della partecipazione politica. Ora, il processo di liberalizzazione, ancorché guidato dall'alto e condotto dall'élite di regime con la speranza di minimizzare i rischi di destabilizzazione (e in particolare il rischio di perdere il potere che detengono), non può giungere a compimento prescindendo da o alienandosi l'importante minoranza islamista: il perché è tangibilmente dimostrato dagli esiti elettorali ricordati sopra, nonché dagli effetti sinora disastrosi (e comunque incompatibili con le pretese di democrazia) dei tentativi di liquidazione fisico-politica degli islamisti (è il caso dell'Algeria dal 1992, ma anche dell'Egitto di Sadat).

Evidentemente la realizzazione di una strategia complessiva che permetta la liberalizzazione, evitandone la polarizzazione e lo stallo dipende molto più dalle scelte del governo e delle istituzioni statali che dalle opposizioni. Quale che sia la strategia complessiva prescelta, essa coinvolge le «tecniche della transizione alla democrazia», cioè le scelte tattiche relative ai tempi e al dosaggio degli strumenti formali della liberalizzazione politica (libertà di stampa e di associazione, regole del multipartitismo, leggi elettorali).

In aggiunta al (falso) dilemma etico-politico sulla legittimità della partecipazione islamista al processo di liberalizzazione, e al dilemma sulle modalità di questo processo, l'islamismo pone un ulteriore dilemma politico-strategico, particolarmente acuto per i governi occidentali alleati dei regimi arabi scossi dall'opposizione islamista: come conciliare la difesa degli interessi più a corto termine - quali il consolidamento del processo di pace arabo-israeliano, la gestione dei flussi migratori arabi verso l'Europa occidentale, il proseguimento delle politiche di cooperazione con l'Occidente praticate dai regimi arabi in carica - con l'interesse di lungo periodo per un Medioriente più democratico, o comunque guidato da governi più responsabili verso i propri cittadini e dunque maggiormente in grado di assicurare la stabilità politico-economica dell'area? In altri termini, come conciliare stabilità e cambiamento nel mondo arabo?

In effetti i processi di transizione da un sistema politico ad un altro difficilmente si compiono in modo completamente pacifico e senza generare fasi anche prolungate di instabilità. Questa regola generale sembra ampiamente confermata nel mondo arabo, dove alcuni processi di liberalizzazione hanno generato gravi crisi, come in Algeria, o si sono sostanzialmente arrestati ad una prima fase di riforma (come in Tunisia o in Egitto). La conciliazione del dilemma tra gli interessi di breve e lungo periodo, comunque complessa e non riassumibile in un'unica ricetta, richiede il riconosci-

mento dei tempi lunghi della transizione ed una valutazione autonoma dei fattori che ne possono permettere la realizzazione pacifica.

Nei paesi occidentali esiste oggi una forte preoccupazione per le conseguenze locali e internazionali dell'eventuale prevalere degli islamisti nel mondo arabo; queste preoccupazioni sono motivate soprattutto dalla forte componente anti-occidentale dell'ideologia islamista. Tuttavia, l'origine dei sentimenti di sospetto e ostilità verso l'Occidente tuttora diffusi nel mondo arabo non dipendono tanto dall'islamismo, quanto dal modo in cui la storia contemporanea del mondo arabo (e in particolare le questioni coloniale, palestinesi e, oggi, della Bosnia) è stata filtrata attraverso il prisma del nazionalismo. Va anche ricordato come argomentazioni e preoccupazioni, simili a quelle espresse oggi in Occidente a proposito dell'islamismo, sono state a suo tempo formulate anche riguardo al nazionalismo e al socialismo arabi, culture politiche che tuttora permeano molti dei regimi arabi con i quali l'Occidente intrattiene, ora, buoni rapporti. È dunque l'interpretazione radicale e l'attuazione in chiave anti-occidentale dell'ideologia, non l'ideologia in sé che mette a rischio alcuni interessi occidentali. Inoltre, ci si può chiedere se il radicalismo anti-occidentale dei regimi islamisti non sia comunque destinato ad esaurirsi come si è esaurita la precedente ondata di radicalismo arabo, e oggi più rapidamente di ieri, data l'impossibilità di sfruttare il bipolarismo, e stante il fallimento sperimentato dei blocchi a matrice ideologica [54].

Tuttavia, come argomenta la Hunter in questo volume, un'accresciuta influenza islamista nel mondo arabo danneggerebbe almeno alcuni degli attuali interessi occidentali nel breve periodo. L'entità del danno dipenderebbe tuttavia da un insieme di fattori diversi da paese a paese e da questione a questione, tra i quali non è ininfluente la stessa politica dei governi occidentali verso il fenomeno islamista. La demonizzazione a priori dell'islamismo, argomentata in termini di incompatibilità etiche e culturali assolute, come pure il sostegno diretto e indiretto offerto ai regimi arabi nelle loro campagne di soppressione dell'opposizione islamista non possono che acuire il pregiudizio e le attività anti-occidentali degli islamisti.

Ma qual è allora la soluzione ai molteplici dilemmi politici posti dall'islamismo? Alla luce dell'evoluzione politica del mondo arabo negli ultimi dieci anni, l'unica soluzione soddisfacente al dilemma islamista sembra essere, almeno in teoria, quella di un'«integrazione degli integristi» [55] in un contesto realmente pluralista che definisca i limiti e le regole della competizione politica, costituisca il terreno per la promozione di offerte politiche alternative a quella islamista, e offra l'incentivo per un'evoluzione politica e

(54) Il contenuto e le conseguenze del pregiudizio anti-occidentale degli islamisti sono più ampiamente analizzati nel capitolo di Hunter in questo volume.

(55) L'espressione è mutuata dal titolo di un articolo di Gudrun Krämer (Krämer 1994A).

culturale liberale di questi movimenti. Nel lungo termine, il punto di arrivo di questa evoluzione dei movimenti islamisti potrebbe essere la loro trasformazione in partiti di massa, interclassisti e conservatori, sul modello dei partiti cristiano-democratici europei. La possibile similitudine potrebbe certo riguardare la centralità politica, che i partiti cristiano-democratici hanno goduto nei processi di transizione alla democrazia in Europa (nel periodo post-bellico in Germania ed in Italia, e nel periodo post-comunista in Polonia, Ungheria e Cecoslovacchia), e che i partiti islamo-democratici potrebbero godere nella transizione alla democrazia nel mondo arabo. Soprattutto, la similitudine potrebbe riguardare il percorso di elaborazione ideologica ed esperienza politica che ha portato questi partiti a conciliare una visione sostanzialmente integralista del rapporto tra religione e politica con il pieno rispetto del pluralismo politico e culturale delle rispettive società. Proprio l'esperienza cristiano-democratica europea dimostra che la spinta più forte ad un'interpretazione politicamente sempre più liberale del discorso ideologico viene dal coinvolgimento nella prassi politica riformista, in particolare dalla coesistenza con forti movimenti liberali laici e dall'opposizione al totalitarismo fascista e comunista.

Ma, se si intraprende la strada dell'integrazione, quali islamisti possono essere integrati sin da ora in un gioco politico pluralista? La risposta, almeno in teoria, è semplice: la cittadinanza politica dovrebbe essere riconosciuta solo agli islamisti moderati che la richiedono poiché ritengono di poter realizzare i propri obiettivi politici attraverso una graduale trasformazione della società e dello stato. L'integrazione politica degli islamisti moderati riguarda prima di tutto e fondamentalmente il quadro di politica interna di ciascun paese; tuttavia l'integrazione ha risvolti anche internazionali, sia nelle politiche di incentivi positivi alla liberalizzazione che devono essere forniti ai regimi arabi, sia nel «dialogo critico» che i soggetti politici occidentali (governativi e non) possono sviluppare nei confronti dei movimenti islamisti e dei loro rappresentanti, così come è avvenuto in passato con i rappresentanti dei vari movimenti di liberazione nazionale.

Tuttavia, passando dalla teoria alla pratica politica ci si deve chiedere se e come la strada dell'integrazione è concretamente percorribile sul piano interno.

Una componente riformista o moderata esiste da sempre all'interno dell'universo islamista arabo, come testimonia la partecipazione (anche elettorale) degli islamisti, e in particolare dei Fratelli musulmani, al periodo liberale della vita politica araba (anni quaranta e cinquanta) in Siria, Egitto, Giordania[56]; ma, da sempre, alla strategia riformista e legalista di questa corrente si è affiancata e contrapposta una strategia rivoluzionaria e violenta.

(56) Sulle esperienze politiche dei Fratelli musulmani si v. in generale Mitchell 1969; sulla

Negli ultimi dieci anni questa contrapposizione si è manifestata con maggiore chiarezza proprio grazie alla relativa liberalizzazione politica: prima in Sudan, Egitto, Tunisia e poi in Algeria, Giordania, Palestina (per non citare che i casi analizzati in dettaglio in questo volume) i principali movimenti islamisti hanno colto le opportunità offerte dalla liberalizzazione politica e hanno scelto di costituire dei partiti politici. Questa scelta è stata criticata all'interno degli stessi movimenti moderati per i rischi che comporta: l'indebolimento della più ampia azione sociale a favore dell'attività partitica; la promozione della politica partitica e dunque del fazionalismo aborrito dal consensualismo islamico; e soprattutto, la dipendenza degli esiti della scelta dal rispetto delle regole del pluralismo da parte degli altri attori politici.

Com'era prevedibile, la critica più dura alla scelta legalista delle correnti islamiste moderate è venuta dalle organizzazioni islamiste più radicali (per esempio Jihad e *al-Jama'a al-islamiyya* in Egitto, Jaysh Muhammad in Giordania, Jihad palestinese), le quali hanno denunciato la scelta (o l'intenzione, come nel caso palestinese) riformista sia sul piano ideologico, che sul piano politico e hanno drammaticamente ribadito con una serie ininterrotta di atti terroristici che la loro lotta politica è contro lo stato, non nello stato (v. Mustafa, Krämer, Barghouti). Tuttavia anche i movimenti più radicali sono stati coinvolti dai mutamenti del quadro politico: pur criticandola, i radicali hanno dovuto fare i conti con l'esistenza di un'opzione politica riformista. Così, ad esempio, in Egitto sia la Jihad che la Jama'a hanno discusso la possibilità di partecipare alle elezioni appoggiando il partito Wafd o il partito laburista e, nelle elezioni parlamentari del 1984 e 1987 hanno appoggiato i candidati dei Fratelli musulmani [57].

Critiche contro la scelta legalista di alcuni islamisti e contro ogni ipotesi di una loro integrazione politica sono venute anche dall'estremo opposto dello spettro politico: molti intellettuali e oppositori laici arabi, come pure molti commentatori occidentali ritengono che la scelta della strategia legalista da parte degli islamisti moderati sia una scelta puramente tattica, legata alla convenienza politica contingente, che non riflette alcuna adesione duratura agli ideali e alle pratiche della democrazia (Mustafa, Hermassi). Viste in questa prospettiva, alcune specifiche esperienze politiche recenti, quali quella algerina, tunisina e, soprattutto, sudanese legittimerebbero appieno il sospetto di un uso solo strumentale dell'opzione riformista [58].

Coloro che sostengono la non integrabilità degli islamisti, neppure moderati, in un gioco politico democratico sottolineano inoltre la sostanziale contiguità ideologica e le alleanze che i moderati condividono con i movi-

Siria v. Abd-Allah 1983; sul caso egiziano v. Mutwalli 1980.

(57) Mustafa 1992B, pp. 392-393; su un dibattito simile tra i radicali giordani v. Barghouti in questo volume.

(58) Per un'analisi dell'esperienza sudanese v. Ibrahim Ali 1995.

menti radicali, i quali rifiutano esplicitamente la via parlamentare, legittimano l'uso della violenza terroristica e nutrono progetti golpisti o insurrezionali. Nel considerare queste argomentazioni va comunque tenuto presente che la contiguità ideologica e la convergenza tattica tra le ali parlamentari ed extra-parlamentari di una stessa forza politica di opposizione rappresentano un fenomeno politico diffuso ben aldilà del mondo arabo, che non ha impedito, in determinati contesti politici, il definitivo prevalere dell'area riformista su quella rivoluzionaria (pensiamo in particolare all'evoluzione dei partiti comunisti in Europa occidentale). Anche le tentazioni golpiste o insurrezionali, come pure l'uso della violenza terroristica non sono affatto appannaggio esclusivo dell'islamismo, bensì rappresentano degli strumenti tipici della lotta politica non-democratica, utilizzati nel mondo arabo anche dalle forze di governo (oltre alla sistematica violazione dei diritti umani, pensiamo ai colpi di stato «costituzionali» realizzati in Tunisia nel 1987 e in Algeria nel 1992).

In altre parole, come è già stato sottolineato, il dibattito sulle potenzialità democratiche dell'islamismo, a tutt'oggi molto deboli, rischia di essere fuorviante se è avulso dall'analisi del complessivo livello di democraticità formale e sostanziale delle società arabe.

Indubbiamente la violenza dello scontro politico tra gli islamisti radicali e lo stato ha raggiunto dei livelli di altissima intensità in alcuni paesi. Si ritiene che in Algeria, nei soli primi due anni dopo l'annullamento delle elezioni siano rimaste uccise più di 30.000 persone, mentre nello stesso periodo 1992-93 in Egitto le vittime degli scontri (morti e feriti) sono stati 1.428 [59]. Mentre nel caso dell'Algeria è evidente che il livello dello scontro è l'esito della campagna di eliminazione degli islamisti lanciata dall'Alto Comitato di Stato dopo il golpe del gennaio 1992, nel caso dell'Egitto va notato che gli scontri tra islamisti e polizia e gli attentati si sono intensificati a partire dal 1990, cioè dall'anno in cui il governo ha cominciato ad adottare una serie di misure legislative che hanno drasticamente ristretto gli spazi di partecipazione politica sin lì concessi agli islamisti moderati, nonché rafforzato l'azione delle forze di sicurezza contro gli islamisti radicali (per dettagli v. Mustafa, Hudson, Krämer [60]).

Questi ed altri momenti di intensificazione dello scontro stato-islamisti sembrano dunque corrispondere molto più ai mutamenti delle strategie go-

(59) Questa ipotesi sul numero delle vittime in Algeria in questo periodo è avanzata da vari autori che fanno riferimento a fonti militari francesi e algerine; le cifre relative alle vittime dello scontro tra forze dell'ordine e islamisti in Egitto sono verificate da Ibn Khaldun Center for Development Studies (Cairo) nel mensile *Civil Society* (v. il numero di maggio 1995, p. 6).

(60) Per un'analisi dettagliata dell'interazione tra terrorismo islamista, violenza repressiva degli organi di sicurezza e misure di limitazione delle libertà politiche in Egitto v. Burgat 1993, pp. 32-60.

vernative rispetto ai processi di liberalizzazione che all'evoluzione interna dei movimenti [61]. E, in effetti, le possibilità di successo del l'«integrazione degli integristi», indicata prima come l'unica soluzione democratica ai dilemmi politici posti dall'islamismo, sembrano dipendere più di ogni altra cosa dalle strategie adottate dai regimi nei confronti degli islamisti poiché lo stato e le élite che lo controllano costituiscono, nonostante tutto, l'attore più forte del «mercato» politico arabo [62].

Secondo alcuni la strategia di integrazione degli islamisti nel processo politico istituzionale sarebbe in realtà già fallita in alcuni paesi, quali l'Algeria, la Tunisia, l'Egitto e il Sudan; altri invece, tra cui chi scrive, ritengono che, in effetti, la strategia di integrazione non è mai stata pienamente e coerentemente tentata in questi paesi. In Algeria, la scelta dell'integrazione è stata perseguita e sostenuta solo da un segmento dell'élite dirigente (il presidente Benjedid e il suo *entourage*), contro la volontà di altri settori del regime, (in particolare l'esercito), ed è stata comunque perseguita soprattutto per perpetuare il potere di coloro che la sostenevano; la spaccatura del regime algerino sulla scelta integrazionista ha impedito una definizione consensuale delle regole della transizione tra governo e opposizione, e ha incoraggiato i tentativi di manipolazione del processo da parte di tutti i principali attori politici coinvolti (Rouadjia). Inoltre, la mancanza di una reale volontà di integrazione da parte del regime, concretizzata in regole chiare per la transizione, ha portato in Algeria come in Egitto e Tunisia ad una polarizzazione della lotta politica: nel momento in cui lo scontro tra governo e islamisti si è intensificato, infatti, le forze di opposizione laica (anche quelle dotate di seguito popolare, come il Front de forces socialistes, Ffs, algerino) si sono trovate schiacciate tra i due fronti e hanno scelto un allineamento con il governo che, essendo in contrasto con la loro collocazione politica, ne ha minato la credibilità, indebolendo la possibilità di risolvere lo scontro in un quadro politico più articolato; la presenza di un terzo polo nel processo politico nazionale è invece fondamentale sia per il consolidamento della democrazia sia per la sopravvivenza degli stessi regimi.

(61) Sulla legittimazione ideologica della violenza politica da parte di alcuni movimenti islamisti egiziani v. il capitolo di Mustafa in questo volume; questi stessi movimenti si sono però talvolta dissociati da alcune specifiche forme di terrorismo (v. ad esempio il comunicato della *al-Jama'a al-Islamiyya* egiziana del 10 dicembre 1992, riprodotto in appendice a Burgat 1993, p. 60) mentre altri movimenti, ad esempio i Fratelli musulmani egiziani, hanno condannato il terrorismo in tutte le sue forme.

(62) Sulle ragioni di fondo della preminenza dell'attore statale sulle altre componenti della società politica araba (individuo, comunità etnico-confessionali, classi, società civile) v., in sintesi, Salamé 1994B, pp. 9-16, e, per un'analisi più approfondita, i volumi che raccolgono la ricerca condotta dall'Istituto Affari Internazionali su «Stato, nazione e integrazione nel mondo arabo» (Salamé 1987; Beblawi e Luciani 1987; Dawisha e Zartman 1987; Luciani e Salamé 1988).

La mancanza di regole chiare per l'integrazione ha poi indebolito gli islamisti moderati di questi tre paesi di fronte alle critiche e alla concorrenza dei radicali, poiché la scelta legalista non ha dato chiari segni di poter produrre cambiamenti politici concreti. Perciò l'eventuale effetto moderatore del coinvolgimento degli islamisti nel processo politico istituzionale non può essere valutato in questi tre casi: in Algeria l'esperienza islamista nei governi locali è stata troppo breve (ma v. Rouadjia), mentre in Tunisia ed Egitto gli islamisti non hanno mai avuto veramente la possibilità di partecipare autonomamente alla vita istituzionale. Infine, il Sudan non può in nessun modo essere considerato un esempio di strategia integrazionista fallita poiché, in quel caso, non si è data la contrapposizione tra un regime laico e un'opposizione islamista: infatti, l'adozione della *Shari'a* in Sudan è stata imposta dal regime di Nimeiri nel 1983, e mantenuta, anche dopo il rovesciamento del regime, dal governo di coalizione emerso dalle elezioni del 1986 [63].

Certo, il contrasto tra il fallimento o lo stallo di alcuni importanti processi di integrazione (in particolare in Algeria, Tunisia ed Egitto) e il successo invece di altri processi (in Giordania, Libano, Yemen e Kuwait) impone un'analisi attenta delle condizioni che possono plausibilmente sostenere il successo di una strategia di integrazione.

Nel suo contributo a questo volume Hudson distingue le strategie sinora seguite dai regimi arabi nei confronti dell'opposizione islamista in «inclusive» ed «esclusive», a seconda che l'obiettivo finale del regime sia l'integrazione delle forze politiche islamiste in un pluralismo politico (comunque controllato dal regime in carica) o, al contrario, la loro definitiva esclusione dall'arena politica. Considerando gli esiti di questi due tipi di strategie rispetto al raggiungimento o meno degli obiettivi del regime - e dunque prescindendo da considerazioni pregiudiziali di etica politica, come pure dall'analisi delle contro-strategie dei movimenti islamisti e degli altri attori politici -, Hudson giunge alla conclusione che, poiché sia le strategie esclusive che le strategie pienamente inclusive si sono rivelate politicamente troppo costose, inefficaci o controproducenti, l'unica strategia soddisfacente, a certe condizioni, è quella della integrazione condizionata.

I requisiti per un possibile successo di questa strategia di integrazione condizionata sono impegnativi, ma non irrealizzabili. Il primo requisito è che i limiti posti dal regime alla realizzazione di un pluripartitismo realmente competitivo e alla partecipazione in esso degli islamisti siano temporanei e subordinati alla soddisfazione di condizioni chiare ed uguali per tutti. Quando così non è, la strategia di transizione graduale e controllata dal pluralismo rischia di fallire perché, sancendo di fatto l'impossibilità dell'alternanza, il monopolio illimitato mantenuto dalle forze al potere non offre agli islamisti

(63) Sulle specificità dell'islamismo sudanese v. Fluehr-Lobban 1990 e Ibrahim Ali 1995.

(e all'opposizione in genere) alcuna prospettiva di realizzare i propri obiettivi per via istituzionale.

Un esempio di fallimento dell'integrazione in assenza di regole certe è secondo molti rappresentato dall'esperienza tunisina (Hudson, Krämer, Hunter, ma v. Hermassi). Lì, dopo aver pubblicamente dichiarato la propria disponibilità a rispettare le regole democratiche e aver partecipato con le altre forze politiche all'elaborazione del patto nazionale del 1988, il movimento islamista Nahda ha visto rimandare indefinitamente la propria legalizzazione come partito ed ha infine, almeno secondo le indagini ufficiali, abbandonato la via legalista per percorrere quella golpista.

Il secondo requisito è che la strategia di inclusione sia graduale e perseguita quando gli islamisti non rappresentano ancora (o non rappresentano più) la maggioranza dell'elettorato, poiché, in caso contrario, la capacità del regime di gestire la fase di transizione risulta fortemente indebolita. Un esempio di fallimento dell'integrazione è chiaramente rappresentato dall'esperienza algerina, il cui esito disastroso va attribuito, tra l'altro, all'insufficiente controllo dei fattori di gradualità da parte del regime: ad esempio, l'adozione di un nuovo sistema elettorale maggioritario alla vigilia delle elezioni politiche del 1991 sembra essere avvenuta senza alcuna cognizione della reale estensione dell'elettorato islamista, la cui massiccia vittoria sarebbe probabilmente stata arginata dall'adozione di un sistema proporzionale.

La terza condizione è che l'integrazione degli islamisti si accompagni a misure che rafforzino concretamente l'esercizio dei principali diritti umani e politici e favorendo così il consolidamento della società civile del mondo arabo in un contesto politico e culturale effettivamente pluralistico.

Se gli argomenti sviluppati sin qui sono corretti, la soluzione del dilemma islamista sembra dunque passare per un paradosso: per sostenere lo sviluppo della democrazia nel mondo arabo e all'interno dello stesso campo islamista occorre favorire (con cautela) la partecipazione al processo di transizione al liberalismo politico anche di forze politiche ancora sostanzialmente illiberali, puntando anche sul fatto che il liberalismo (se non la democrazia) possa emergere da una necessità funzionale: l'assenza di reali modelli alternativi per far funzionare lo stato arabo, islamista o meno che sia [64]. Almeno in teoria, il successo dell'integrazione politica degli islamisti da parte della maggioranza dei sistemi arabi avrebbe anche l'effetto di disinnescare la serie di conflitti interni e internazionali che stanno emergendo proprio a causa del consolidarsi in Medioriente delle alleanze pro o anti-islamiste descritte da Dessouki nel suo capitolo in questo volume. In effetti si può argomentare che tanto più gli

(64) Che esista nel mondo arabo un'esigenza di democrazia fondata su bisogni funzionali (efficienza dei servizi, libera circolazione di beni e persone ecc.) è l'interessante ipotesi sostenuta recentemente in una ricerca diretta da Ghassan Salamé (Salamé, 1994A).

islamisti saranno metabolizzati dai rispettivi contesti nazionali, tanto più debole diventerà la loro partecipazione e manipolazione nei circuiti del terrorismo internazionale.

Benché auspicabile per il benessere del mondo arabo e per una sua accresciuta partecipazione alla cooperazione internazionale, la soluzione democratica del dilemma islamista attraverso l'integrazione politica non è tuttavia la sola possibile. In mancanza di una tempestiva e oculata applicazione della strategia integrativa, il dilemma potrebbe risolversi in un'endemica instabilità, nell'instaurazione di regimi islamisti per via rivoluzionaria (insurrezionale o golpista che sia), come pure nel consolidamento di compromessi neo-autoritari tra le componenti più forti dell'opposizione e del regime: gli islamisti da un lato e i militari dall'altro [65]. Anche questi due ultimi scenari potrebbero soddisfare, almeno in parte, le esigenze del funzionalismo economico, separando il liberalismo politico da quello economico, secondo il modello ormai sperimentato da un gran numero di regimi, soprattutto in Asia. Quello che non potrebbe essere garantito dalla soluzione neo-autoritaria del dilemma islamista è la libertà e la sicurezza degli individui, nonché la pacifica partecipazione dei nuovi regimi alla cooperazione politica internazionale.

Conclusioni

Nel corso della prima parte di questo capitolo l'origine dell'islamismo arabo e della sua attuale diffusione è stata fatta risalire alla specificità della storia politica del mondo arabo contemporaneo; in particolare, alla contrapposizione tra cultura islamica e cultura occidentale prodottasi in epoca coloniale, alla rapidità e inadeguatezza della modernizzazione socio-economica sperimentata, e alla crisi di efficienza e di legittimità delle ideologie e dei sistemi politici che hanno guidato gli stati nazionali arabi dall'indipendenza ad oggi.

Dell'ideologia islamista è stata sottolineata sia la sostanziale modernità, insita nella centralità attribuita al ruolo dello stato e della partecipazione politica, sia la capacità di mobilitazione politica, in quanto riferimento identitario e unico discorso d'opposizione. Sono state inoltre notate le diverse correnti ideologiche dell'islamismo, distinte soprattutto dal carattere conservatore o progressista dell'interpretazione delle Scritture. Tali diverse correnti sembrano rispecchiare, più che ispirare, la diversificazione dell'esperienza politica dei movimenti islamisti arabi, sia in relazione alle diverse fasi storiche sia, soprattutto, ai diversi contesti nazionali.

(65) I presupposti storici e i possibili sviluppi di quest'ultimo scenario sono analizzati per il Nord Africa in Leveau 1993.

A partire dalle considerazioni svolte nella prima, la seconda parte del capitolo ha analizzato lo stretto collegamento esistente tra l'evoluzione attuale dell'islamismo arabo e i processi di liberalizzazione politico-economica intrapresi dai regimi arabi dalla seconda metà degli anni ottanta; in particolare è stato sottolineato il ruolo centrale svolto dai movimenti islamisti nell'organizzazione sociale, politica ed ideologica dell'opposizione ai regimi al potere.

Le battute d'arresto che i processi di riforma politica hanno incontrato in molti paesi arabi dall'inizio degli anni novanta (specie in Algeria, Tunisia ed Egitto) sembrano dovute soprattutto alla lentezza della maturazione dei requisiti fondamentali per una transizione alla democrazia, ma è indubbio che i dilemmi politici posti dall'islamismo, hanno avuto ed hanno un ruolo importante in queste difficoltà. Il dilemma centrale che ne deriva è l'apparente impossibilità (per le élite dirigenti e le deboli opposizioni laiche) di far avanzare la liberalizzazione politica senza permettere che essa conduca all'instaurazione per via elettorale di regimi islamisti, di cui sono temuti sia i progetti sostanzialmente autoritari sia l'intenzione di rimuovere l'attuale classe dirigente. Questo dilemma coinvolge anche i governi e le opinioni pubbliche internazionali, sempre più preoccupati dall'orientamento anti-occidentale dell'ideologia e delle azioni politiche islamiste.

L'ipotesi argomentata in questo capitolo è che la soluzione a questo dilemma centrale risiede nell'integrazione, condizionata ma effettiva, dei movimenti islamisti moderati nel quadro politico istituzionale dei rispettivi paesi. La praticabilità di questa soluzione si fonda sia sull'evoluzione in senso liberale sperimentata dai movimenti islamisti arabi realmente integrati in un contesto pluralista (ad esempio in Giordania, Libano e Kuwait), sia sull'assenza di reali alternative democratiche. Se governata tenendo conto del necessario gradualismo, e delle specificità dei singoli contesti nazionali, da un'élite politica coesa e coerentemente sostenuta in questo sforzo dai suoi partner internazionali, questa strategia d'integrazione può, nel medio termine, rimuovere uno dei principali ostacoli alla necessaria riforma dei sistemi politici arabi e neutralizzare il potere eversivo dell'estremismo islamista.

Tab. 1 - *I risultati degli islamisti nelle elezioni dal 1984 al 1994* [1]

ALGERIA	**1990** *54,2%* - risultato del Fis (unico partito islamista partecipante) *Elezioni amministrative*		**1991** *55,9%* - partiti islamisti: Fis (*47,2%*), Hamas e Nahda *188/430** -primo turno elettorale; secondo turno cancellato	
EGITTO	**1984** *15,1%* - islamisti +alleati *58/448**	**1987** *13%* - islamisti + alleati *60/448**	**1990** *19,2%* - boicottaggio dei partiti di opposizione. % relativa alla lista indipendente appoggiata da Part. Socialista del Lavoro, Part. Liberale, Fratelli musulmani *83/444** - islamisti + alleati	**1992** *2,7%* - i candidati islamisti si presentano in 605 circoscrizioni su 2778 e vincono in 75, risultando la seconda forza politica dopo l'Ndp *Elezioni amministrative*
GIORDANIA	**1989** *17%* - candidati islamisti *32/80**		**1993** *27,5%* - partito islamista + candidati islam. *18/80** - Iaf: 16 seggi; candidati islamisti indipendenti: 2 seggi	
KUWAIT	**1985** % non disponibile- candidati islamisti *13/50**		**1992** 40% - candidati islamisti - *23/50**	
LIBANO	**1992** *9,8%* - partiti islamisti: Hizbollah e Jama'a Islamiyya *12/128** - totale dei seggi destinati ai musulmani: 64; boicottaggio dei partiti cristiani.			
SUDAN	**1986** *20%* - partiti islamisti - *51/301** - seggi del Nif			
TUNISIA	**1989** *13%* - candidati islamisti - *0/141**		**1990** *Elezioni ammin.* - boicottaggio dei partiti di opposizione	
YEMEN	**1988 (Yemen del Nord)** *25%* - candidati islamisti *32/128**		**1993 (Yemen Unificato)** *16,7%* - partiti islamisti *64/301** - Partito Islah: 62 seggi; Partito al-Haqq: 2 seggi	

Fonte: elaborazione Istituto Affari Internazionali

1) La tabella si riferisce esclusivamente ad elezioni a cui abbiano partecipato gli islamisti. Altre elezioni si sono svolte in alcuni paesi arabi in questo stesso periodo, ad es. Marocco (1993), Siria (1994), Tunisia (1994).

* Numero dei seggi parlamentari assegnati agli islamisti sul totale.

2. I movimenti islamisti in politica: teoria e pratica

di Gudrun Krämer

In Medioriente la transizione dal regime autoritario a una forma di governo e di società democratica, pluralista e liberale, già abbastanza difficile da raggiungere in quasi ogni circostanza, è contrastata da enormi difficoltà[1].

Anche dove il processo è avanzato, non sembra essere irreversibile: le resistenze sono forti, e gli ostacoli restano seri. In un saggio molto ponderato, John Waterbury si è spinto fino a descrivere il Medioriente arabo come un «ambiente singolarmente inospitale per la legalità pluralista legale e la democrazia» [2].

Considerati i problemi e le limitazioni, si è quasi tentati di parlare di un «triangolo fatidico» di fattori nazionali, strategici e culturali che impediscono il corso dei processi di liberalizzazione e democratizzazione.

Non sono solo le condizioni socio-politiche sfavorevoli - fra le quali la povertà diffusa e gli alti livelli di analfabetismo combinati con la crescita rapida della popolazione, la debolezza delle classi medie e la prevalenza di legami personali di patronato e clientelismo sono solo i più importanti - che agiscono come potenti ostacoli sul cammino della vera democratizzazione.

La politica estera e le questioni di sicurezza, in modo particolare la pace con Israele e le relazioni strategiche con gli Stati Uniti, almeno fino al «varco» degli anni 1991-93, hanno teso a rafforzare i sistemi decisionali autoritari, piuttosto che quelli democratici, in tutti quei paesi dove l'opinione pubblica è contraria all'alleanza con gli Usa e alla normalizzazione delle relazioni con Israele.

Il legame fra problemi strategici, politica estera e liberalizzazione politica nel mondo arabo meriterebbe certamente una più attenta analisi [3].

(1) A parte il contributo di Michael Hudson in questo volume, si veda, per esempio, Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya 1984; Ibrahim 1989; Salamé 1991B, pp. 307-340; al-Sayyid 1991, pp. 711-738; Krämer 1992A, pp. 22-25 e 35. Per una critica all'approccio critico, si veda Sadowski 1993, pp. 14-21 e 40, e anche Binder 1988, in particolare p. 225.

(2) Waterbury 1994, pp. 23-47 (25); per una precedente analisi degli ostacoli socio-politici, si veda Issawi 1956, pp. 27-42.

(3) Un articolo di un osservatore americano che discute gli effetti della «via veloce alla democratizzazione» sugli interessi statunitensi nel Medioriente serve a illustrare questo punto: mentre raccomanda il sostegno americano per la democratizzazione in paesi poco implicati nel

Comunque, qui sarà discusso il terzo elemento della triade: la presenza e, sembrerebbe, la forza sempre crescente dei movimenti islamisti che chiedono di essere riconosciuti come attori legittimi e di essere inclusi nel processo politico istituzionale. La questione che deriva da questa richiesta è illusoriamente semplice: se si possa avere liberalizzazione politica e democratizzazione - che implicano non solo un impegno su specifiche regole e procedure di comportamento e di organizzazione politici, ma anche certi valori che vanno molto al di là della politica - con l'attiva partecipazione di gruppi e di individui che fanno dell'Islam (non una qualsiasi religione) la base del loro programma e delle loro attività. Il dibattito su questa questione è appassionato, controverso e costellato di incertezze.

1. Gli islamisti nel processo di liberalizzazione

Gli osservatori locali ed esterni considerano il potenziale e le credenziali democratici degli attivisti, movimenti e partiti islamisti - non importa se «moderati» o radicali - con considerevole scetticismo. L'Islam come dottrina e sistema legale è frequentemente considerato incompatibile con la democrazia occidentale, liberale e pluralista [4]. I rappresentanti dell'Islam politico sono visti come oscurantisti, fanatici e intolleranti, una minaccia non solo alla stabilità, cioè all'ordine esistente di stato, società e regimi al potere, ma anche come un pericolo per ideali di libertà e società civile e per le vite stesse dei loro critici e oppositori [5]. Di fronte alla richiesta degli attivisti islamisti di essere accettati come legittimi attori sulla scena politica la reazione di disagio, se non di chiaro disgusto, è inequivocabile [6]. Termini molto usati come

conflitto arabo-israeliano e/o sostenitori di una alleanza strategica con gli Usa, come Kuwait, Yemen e forse anche Algeria, sostiene che «ogni allentamento [dei] sistemi fragili [di Egitto, Giordania e Arabia Saudita] attraverso la democratizzazione potrebbe porre alti rischi inaccettabili per gli interessi degli Usa»; Paris 1993, pp. 553-565 (561). Ancora più schiettamente, afferma: «La via al cambiamento dai regimi autoritari alle democrazie sarà probabilmente caotica, e più il caos è vicino alla questione arabo-israeliana e al Golfo, più saranno critici i probabili effetti collaterali» (p. 565). Più sorprendente della sua valutazione della situazione sul terreno, è la sua convinzione che non siano gli attori locali ma l'amministrazione statunitense a «calibra[re] il passo della democratizzazione nel contesto degli altri suoi fini nella regione» (p. 565).

(4)Per punti di vista diversi si veda, per esempio, Enayat 1982, pp. 69-139; Jedaane 1990, pp. 247-283; Addi 1992, pp. 120-130, e Zartman 1992, pp. 181-191.

(5) Il nucleo della letteratura che esamina il fenomeno del «risveglio islamico«, del fondamentalismo e della ricerca di autenticità è vasto. Si veda, per esempio, al-'Azm 1988; Ghaliyun 1987, o l'egiziano laico Fawda 1985; al-'Ashmawi 1987; e Zakariya 1985, 1991. Per una critica acuta dell'Islam politico, si veda Sharabi 1988, o Mimouni 1992. Aziz al-Azmeh (al-'Azma) ha pubblicato largamente sull'argomento; si veda in particolare al-Azmeh 1993.

(6) Per un'opinione insolitamente ottimistica delle possibilità della loro integrazione pacifica, si veda Tamimi 1993.

«pericolo» e «minaccia», «infiltrazione» e «sovversione» tradiscono non solo il senso di paura e sospetto che caratterizzano il dibattito, ma anche l'assunto sottinteso che la politica islamista e i suoi movimenti politici siano essenzialmente illegittimi. Questo sentimento sembra essere largamente diffuso (ma raramente viene formulato in modo esplicito) e rende evidente il bisogno di definire più precisamente in quali condizioni il linguaggio e il simbolismo religiosi possono essere legittimamente usati, e non solo «sfruttati» per fini politici. Tutto questo, infine, induce a chiedersi se i movimenti islamisti possano mai trasformarsi in qualcosa di simile ai partiti cristiano-democratici in Europa occidentale. Data la limitata esperienza di adattamento e integrazione raggiunta fino ad ora nel Medioriente arabo, è difficile poter rispondere alla domanda.

Allo stesso tempo, esistono differenze regionali significative sia rispetto ai reali sviluppi che al dibattito sull'argomento. Nell'Est arabo - per esempio in Sudan, Libano, Giordania, nei territori palestinesi occupati o in Yemen - le élite locali appaiono più preparate ad accettare l'attivismo politico basato sull'Islam, purché i suoi sostenitori siano «moderati», radicati nella tradizione e nella società locale e dotati di legittimità nazionale. Almeno fino agli inizi degli anni novanta, questa disponibilità esisteva anche in Egitto, e, al di fuori degli ambienti di regime, questo potrebbe ancora essere il caso per quanto riguarda sezioni importanti dell'elite intellettuale. La situazione è diversa in Algeria [7] o in Tunisia [8], dove il ruolo politico dell'Islam è divenuto estremamente controverso, e dove i movimenti islamisti attualmente attivi sembrano privi di radici profonde nella tradizione riformista maghrebina e nella lotta di liberazione nazionale. In aggiunta a questo si deve considerare come gli intellettuali nordafricani siano impregnati della nozione francese di laicité, che ritiene, la separazione non solo tra chiesa e stato, ma anche tra religione e politica, come un'esigenza fondamentale per una reale democrazia liberale e per l'unità nazionale[9]. Un osservatore della politica tunisina ha effettivamente notato che lì il movimento islamico era stato «socializzato, ma non incluso, nel sistema tunisino» [10].

(7) In aggiunta ai capitoli di Hermassi e Rouadjia in questo volume possono essere forniti qui solo alcuni riferimenti: per i problemi della transizione politica e della liberalizzazione nei paesi del Maghreb in generale, si veda Camau 1991, e Faath e Matthes 1992. Per il movimento islamico in Algeria, si veda Burgat 1988; Lamchichi 1989, 1992; Rouadjia 1990B; al-Ahnaf e Botiveau e Frégosi 1991; al-Bayyumi 1992A, e 'Ayyashi 1993. Per una visione d'insieme sui dibattiti intellettuali nel Maghreb, si veda *Penseurs maghrébins contemporains*, Casablanca 1993.

(8) Si vedano in particolare gli studi di Hermassi 1984, pp. 39-56; 1987, pp. 247-299, e 1991, pp. 193-204. Anche al-Harmasi 1985; Waltz 1986, pp. 651-670; Magnuson 1991, pp. 169-192. Il Mouvement de la Tendance Islamique guidato da Rashid al-Ghannushi, per esempio, non era stato coinvolto negli scioperi del 1978, né sembra aver avuto un ruolo preminente negli scontri del gennaio 1984; si veda: *Middle East Report*, n. 127 (October 1984), numero su «Insurrection in North Africa»; Tessler 1991, pp. 7-33.

(9) Si veda, per esempio, Ferjani 1991.

(10) Vandewalle 1988, pp. 602-620 (612).

Tuttavia, in pratica, sembra impossibile aggirare gli islamisti, come in passato, ed escluderli completamente dalla scena politica. L'Islam politico è diventato una forza sociopolitica fortemente radicata, che esercita una potente pressione sociale e influenza intellettualmente l'intera società. Il suo impatto, quindi, non è ristretto alla sola sfera politica. Negare all'islamismo espressione politica, accesso e partecipazione non ne ridurrà l'attrattiva né l'eliminerà dalla scena politica. Il fascino esercitato dall'islamismo non è chiaramente ristretto a coloro che vivono ai margini della società, gli oppressi, gli incolti e i disperati; arriva in profondità, molto oltre la gioventù scontenta di origine rurale e dalle grandi ambizioni frustrate, resa nota dagli studi sociologici, giungendo fino alle classi medie con interessi commerciali e finanziari considerevoli, che non possono essere classificate come marginali, né si considerano tali [11].

In Tunisia e in Egitto [12], paesi per i quali esistono i dati migliori sul profilo sociale dell'attivismo islamico, il sostegno appare particolarmente forte fra la classe media urbana, gli studenti liceali e universitari, e più specificamente fra quella che Hermassi ha chiamato «l'*intelligentsia* proletaria» [13] e Abdelkader Zghal la «nuova periferia sociale» [14].

Il movimento islamista è fortemente radicato nelle associazioni professionali della classe media colta (avvocati, dottori, farmacisti, ingegneri, eccetera). Banche e società d'investimento «islamiche» [15], associazioni private e di carità, sono attive a tutti i livelli della società e dell'economia [16]: la cosiddetta società civile è, fino a un certo punto, islamista. Inoltre, anche se l'Islam politico è ancora preminentemente un fenomeno urbano, esso gode di un importante sostegno tribale, urbano e rurale, in paesi come Yemen, Giordania, Kuwait e Sudan, dove l'affiliazione tribale ancora conta come fattore politico [17].

(11) Si veda Perthes 1993, pp. 188-200.

(12) Per l'Egitto si veda per esempio, Ibrahim 1980, pp. 423-453; Sayyid 1989; Khouri 1990, pp. 57-72; Habib 1991. I Fratelli musulmani siriani della fine degli anni settanta e inizi ottanta sono stati analizzati da Batatu 1982, pp. 12-20 e 36; e Lobmeyer 1990. Disponiamo anche di dati rilevanti riguardanti il Marocco; si veda: Munson 1986, pp. 267-284.

(13) Hermassi 1984, pp. 39-44; 1987, pp. 286-299.

(14) Zghal 1991A, pp. 205-217 (note 211 e 216)

(15) Si veda Roussillon 1988A; Moore 1990, pp. 234-255; Sid Ahmed 1990, pp. 405-435.

(16) Il fenomeno è stato meglio studiato a proposito dell'Egitto; si veda in particolare Bianchi 1989, pp. 159-162, 178-204; Springborg 1989, pp. 215-253; Roussillon 1990A, pp. 17-50, o Ben Néfissa-Paris 1992, pp. 19-36.

(17) Si vedano i riferimenti citati sotto. È stato stimato che nel caso dello Yemen Reform Rally (*al-Tajammu' al-yamani li-al-islah*), il movimento islamista più forte nel paese all'inizio degli anni novanta, circa l'ottanta per cento dei membri appartenevano a tribù, e il restante venti per cento era composto in modo predominante di Fratelli musulmani; si veda Metzger 1993, pp. 453-463 (457, n. 23).

Praticamente in tutti i casi dove i regimi arabi, nel corso delle ultime due decadi circa, hanno arrischiato un processo di liberalizzazione politica controllata (di solito chiamato «democratizzazione»), gli attivisti islamici sono emersi come la forza di opposizione, meglio organizzata e che si fa più sentire. Il Marocco, che ad ogni modo in termini di liberalizzazione politica è un caso limite, può essere citato come un'eccezione [18]. L'analisi delle esperienze passate di repressione dell'Islam politico del passato, (in particolare quelle dell'Egitto nasserita) suggerisce che l'efficacia della repressione è dubbia nel lungo termine; questo potrebbe avere implicazioni importanti per le pratiche correnti in Algeria, Tunisia, lo stesso Egitto, e forse Siria e Iraq. Nel Medioriente arabo della metà degli anni novanta, l'Islam politico non è solamente una forza politica, ma una forza sociale ampiamente fondata, perciò sembra impossibile estirparlo dalla società e dal corpo politico senza violare i valori centrali della liberalizzazione: legittimità, autenticità, pluralismo e, in ultima analisi, della democrazia.

Dato il forte richiamo del discorso e dell'attivismo islamista, la reazione del governo alla richiesta da parte degli islamisti di uno status legale, modella largamente il corso e il risultato del processo di liberalizzazione. Argomenterei che non può esserci liberalizzazione e democratizzazione genuina che escluda i «moderati» o, per essere più cauti, gli islamisti pragmatici [19]; la moderazione, comunque, è notoriamente difficile da definire. Fra gli osservatori stranieri in particolare c'è una tendenza a prendere la politica estera come metro di paragone e a misurare la moderazione di ogni dato gruppo o individuo a seconda degli atteggiamenti e delle politiche nei confronti di Israele, degli Stati Uniti e dell'Occidente in generale. In base a questo comodo parametro gli islamisti moderati sono quelli che sostengono la coesistenza pacifica con Israele e la stretta cooperazione con gli Usa, mentre i militanti o radicali quelli che rifiutano l'una o entrambe. È secondo questo schema che l'Arabia Saudita è considerata fra i moderati, mentre Hamas, Hezbollah o i Fratelli musulmani giordani sono classificati come radicali o militanti.

Qui verrà assunto un altro metro di paragone, quello dell'atteggiamento e del comportamento degli islamisti nei confronti dei loro critici e rivali domestici nonché dei governi al potere. In base a questo parametro, moderazione o radicalismo faranno riferimento in primo luogo alle strategie politiche nel contesto interno. L'aggettivo moderato denoterà quindi quei gruppi e attivisti islamici che dichiarano formalmente il loro rispetto e impegno verso il pluralismo e i principi democratici e rinunciano all'uso della violenza per raggiungere i loro obiettivi; questa definizione si può applicare ai Fratelli

(18) Sull'Islam politico in Marocco, si veda, per esempio, Lamchichi 1989, pp. 163-186; Darif 1992; e Munson 1993, specialmente pp. 149-179.

(19) In un articolo precedente mi sono riferita a tre esempi: Krämer 1994A, pp. 200-226.

musulmani giordani e egiziani, al Reform Rally dello Yemen o al partito tunisino Nahda. Allo stesso modo, il termine «radicale» descriverà quelli che giustificano o difendono l'uso della violenza per perseguire i loro fini.

Non è sempre facile stabilire la linea di demarcazione fra moderati e radicali, che condividono obiettivi importanti quali l'applicazione della *Shari'a* e la costituzione di uno stato fondato su di essa. Condividono anche un certo tono morale e un'inclinazione scritturale che tendono ad accompagnarsi con un'atteggiamento molto intollerante nei confronti dei loro critici, e in generale dei liberali, degli scettici e degli atei. Oltre a questo, ci sono i legami, reali o sospetti, che collegano i moderati e i radicali, ma su questo tornerò in seguito. Un punto deve essere tenuto in considerazione: la moderazione in politica interna e quella in politica estera possono coincidere, ma non necessariamente. I Fratelli musulmani giordani o il loro Fronte d'azione islamico sono un esempio calzante: pragmatici, moderati e cooperativi quando devono trattare con i loro rivali interni e con il regime giordano, i Fratelli musulmani rifiutano la pace con Israele, difendono la lotta santa (il *jihad*) per liberare la Palestina e sostengono attivamente il movimento di resistenza islamica nei territori occupati palestinesi e in Israele [20].

C'è un ampio consenso sul fatto che garantire ai gruppi islamici status legale e includerli nel processo di liberalizzazione richiede per la partecipazione un quadro negoziato e formalizzato, o almeno un qualche «compromesso di lavoro» che permetta la coesistenza pacifica e la competizione fra i vari attori politici coinvolti [21]. Il riconoscimento di ogni movimento politico, e non solo di quello islamico, richiede l'osservazione di regole e procedure fondamentali per la discussione intellettuale e la competizione politica. Abbiamo già vari esempi di tali tentativi di definire regole e principi fondamentali: i patti o carte nazionali (*mithaq watani*) firmati in Tunisia nel 1988 o in Giordania nel 1991, così come un «Accordo sull'intesa governativa e sulla coalizione parlamentare» firmato dai tre maggiori partiti yemeniti, incluso il Reform Rally, dopo le elezioni parlamentari dell'aprile 1993[22]. Mi sembra che come minimo questo quadro per la partecipazione dovrebbe comprendere l'accettazione del pluralismo, il che esclude ogni pretesa di

(20) Si veda, per esempio, il capitolo di Barghouti in questo volume. Per informazioni di base, si veda anche Krämer 1994A; al-Kaylani 1990; Mus'ad 1991, pp. 54-74. Per la posizione degli attivisti islamici in Giordania e nei territori occupati israeliani a proposito degli accordi di Gaza e Gerico del settembre 1993, si veda al-Jabrawi 1994, pp. 52-74.

(21) Si veda Keane 1993, p. 30.

(22) Per Tunisia e Giordania, si veda Krämer 1994A. Per lo Yemen, si veda Detalle 1993, pp. 3-26 (12f), e Lefresne 1993, pp. 27-36 (34f). Si fa riferimento anche al fatto che il «Codice di condotta politica» del 31 marzo 1993 sia stato negoziato solo fra i due ex-partiti di governo dello Yemen del nord e del sud non includendo quindi lo Yemen Reform Rally. Le carte nazionali di Egitto (1962) e della Repubblica araba dello Yemen (1982) ricadono in una categoria diversa poiché sono state elaborate e emanate sotto il regime del partito unico.

monopolio sull'Islam, sulla verità o sulla volontà del popolo da parte di qualsiasi attore implicato, in particolare da parte degli islamisti, che hanno una marcata tendenza a invocare Dio, la sua legge e il Corano per sostenere le loro opinioni. Inoltre il quadro dovrebbe includere la disponibilità al compromesso, al negoziato politico e alla condivisione del potere; il rifiuto formale della violenza, per non parlare del terrorismo, e, possibilmente, la trasparenza delle finanze o dei legami esterni. Naturalmente, un quadro di regole è insufficiente a garantire da solo il pluralismo, la competizione democratica e il governo quando non esistono contrappesi per bilanciare il potere e l'influenza dell'attore politico dominante, non importa se islamico o meno.

2. Esperimenti di integrazione

Le esperienze di accomodamento e integrazione dei gruppi e partiti islamisti nel quadro politico istituzionale dato sono state molto eterogenee, e la loro valutazione da parte dei partecipanti e degli osservatori esterni è piuttosto divergente. Purtroppo quasi non esistono studi che paragonano le esperienze dei paesi arabi con quelle di Turchia, Pakistan, Bangladesh, Malesia o, in condizioni molto differenti, Afghanistan e Tagikistan, paesi dove i partiti islamici sono stati inclusi nella politica legale in generale, e nel sistema multipartitico in particolare [23]. Nel mondo arabo sono stati perseguiti due approcci: nel primo e, fino a poco tempo fa, più comune approccio, i partiti islamici non sono stati legalizzati, ma singoli attivisti islamici sono stati ammessi alle elezioni come indipendenti nelle liste di partiti non religiosi autorizzati; in rari casi, ad esempio in Giordania, sono stati inclusi nel Consiglio dei ministri. Nel secondo approccio, i partiti islamici sono stati autorizzati e inclusi formalmente nel sistema multipartitico già esistente o appena creato.

2.1. Tolleranza senza riconoscimento

La tolleranza senza il riconoscimento è stata una politica praticata a lungo in Egitto, che nella metà degli anni settanta ha istituito un sistema multipartitico che bandiva i partiti religiosi, ma ha permesso ai Fratelli musulmani e ad altri gruppi e attivisti islamisti di entrare in parlamento sia individualmente che alleandosi con partiti legalmente riconosciuti [24]. Se nell'alleanza con il partito conservatore Wafd (1984-1987) i Fratelli musulmani agivano ancora

(23) Una delle rare eccezioni è il libro edito da Tamimi 1993, che, pur essendo molto stimolante, non compie un'analisi sufficientemente rigorosa.

(24) Per dettagli e maggiori riferimenti si veda Krämer 1994A; e Makram-Ebeid 1989, pp. 423-436.

come partner minore, l'equilibrio è cambiato in loro favore quando nel 1987 i Fratelli musulmani e singoli membri dei Gruppi islamici (*al-jama'at al-islamiyya*) si sono uniti ai partiti laburista e liberale (ambedue ancora chiamati «socialisti» a quel tempo) per formare un'Alleanza islamica (*al-tahaluf al-islami*). Tramite un processo che è stato descritto da Iman Farag come «occupazione di partito», il controllo dei due partiti è stato più o meno preso dai loro alleati islamici [25]. Nel 1984, la lista comune del Wafd e degli islamisti «indipendenti» (la maggior parte dei quali erano Fratelli musulmani) ha ottenuto il 15,1% dei voti e 58 dei 390 parlamentari eletti del parlamento (*majlis al-sha'ab*), fra i quali circa otto Fratelli musulmani; nel 1987 l'Alleanza islamica ha ottenuto il 17% dei voti e 56 dei totali 400 seggi eletti, fra i quali circa 35 Fratelli musulmani. Altri tre islamisti che si erano collocati come indipendenti hanno portato il numero di deputati islamici vicino a 40, cioè circa il 10% di tutti i membri del parlamento. Quando infine i Fratelli musulmani hanno deciso di fare da soli e istituire un partito politico islamico, hanno fallito: la loro domanda è stata respinta all'inizio del 1990 [26]. Insieme a tutti gli altri partiti di opposizione, escluso il partito di sinistra *Tajammu'*, gli islamisti hanno boicottato le elezioni parlamentari del novembre 1990 per protestare contro la continua manipolazione e interferenza del governo [27].

Una linea simile a quella egiziana è stata seguita dal governo tunisino fino al 1989/1990 [28]. Nel 1988, l'appena formato Mouvement de la Tendance Islamique (Mti, *Haraka al-ittijah al-islami*) guidato da Rashid al-Ghannushi, ha partecipato alla formulazione della carta nazionale, che è stata firmata il 7 novembre 1988 da uno dei suoi rappresentanti (a titolo personale). Ma la domanda del Mti di essere registrato come partito politico, il «Partito della rinascita» (*Hizb al-nahda*) formato alla fine del gennaio 1989 su una piattaforma strettamente politica, è stata respinta[29]. Di conseguenza, il Mti/Nahda non è stato coinvolto apertamente nelle elezioni parlamentari dell'aprile 1989. Il principio di voto maggioritario ha effettivamente ridotto le possibilità dell'opposizione di vincere un numero di seggi credibile anche perché, al contrario che in Egitto, non era stata conclusa alcuna alleanza elettorale fra i gruppi islamisti e i partiti non religiosi. Comunque i candidati islamisti

(25) Farag 1991, pp. 19-23 . Nel suo contributo a questo volume Hala Mustafa adotta una prospettiva leggermente diversa quando scrive che gli islamisti «si sono riparati» dietro altri partiti in modo da evitare che fosse verificata la loro credibilità.

(26) Sulle strategie dei Fratelli musulmani, si veda Krämer 1986, pp. 90-128; 1992B, pp. 339-351 (346-349); Forstner 1988, pp. 386-422; Farschid 1989, pp. 53-74. Per il dibattito all'interno dell'Associazione dei Fratelli musulmani e fra i partiti egiziani sulla creazione di un partito islamico, si veda *Liwa' al-islam* (Il Cairo), 26 febbraio e 28 marzo 1990.

(27) Per un'analisi di queste elezioni, si veda Farag 1991.

(28) Si veda Hermassi in questo volume. Per ulteriori dettagli e riferimenti si veda Krämer 1994A, e i contributi in Zartman 1991; anche Köhler 1992, pp. 12-24.

(29) Su quanto segue si veda Hermassi 1991, pp. 199-202; Leveau 1989, pp. 4-17 (7-9).

presentatisi come indipendenti hanno ottenuto circa il 13% dei voti, con picchi del 30% nei sobborghi di Tunisi e nelle città del litorale meridionale dove il sostegno all'Islam politico era stato tradizionalmente forte.

Nell'ex-Repubblica araba dello Yemen (Yemen del nord), nessun partito di opposizione è stato autorizzato a competere con il Congresso generale del popolo (al governo) nelle elezioni parlamentari del 1988. Giordania e Kuwait si sono spinti sino a non autorizzare nessun partito politico quando si sono tenute le elezioni parlamentari, rispettivamente nel novembre 1989 e nell'ottobre 1992. Comunque, in ognuno di questi esempi, membri o aderenti di gruppi islamisti conosciuti sono stati ammessi, ottenendo quote importanti nelle votazioni e nell'assemblea. Nello Yemen del nord nel 1988 circa un quarto dei totali 128 seggi assegnati dal voto è andato a candidati islamisti[30]. In Giordania nel 1989, i Fratelli musulmani e gli islamisti indipendenti hanno ottenuto circa il 16% dei voti e circa 32-34 dei totali 80 seggi alla Camera dei Rappresentanti [31]. In Kuwait nel 1992 i tre gruppi islamici più forti, due dei quali sunniti e il terzo a maggioranza sciita, hanno vinto circa 10 dei 50 seggi totali nella Camera consultiva; se si aggiungono almeno altri 10 membri indipendenti vicini all'orientamento islamico, risulta chiaro che i deputati islamisti sono emersi come la forza più significativa in parlamento. Comunque, poiché meno dell'uno per cento della popolazione del Kuwait ha diritto al voto, la rilevanza dello scrutinio rimane limitata [32]. In Egitto, Tunisia e Giordania, i candidati islamisti hanno vinto in media fra il 13 e il 17% dei voti; nello Yemen del nord la loro quota ha raggiunto il 25%, in Kuwait (con un elettorato molto limitato) circa il 40%, e in nessun caso hanno raggiunto la maggioranza.

2.2. Riconoscimento legale

L'altra opzione, il riconoscimento legale dei partiti islamici, è di origine più recente, e ancora non è stata sperimentata largamente nel mondo arabo. Due esempi sono serviti a mettere in luce i rischi di questa scommessa,

(30) Si veda Deutsches Orient-Institut 1989, p. 88.

(31) Il numero di seggi attribuiti al movimento islamico varia a causa di alcune incertezze riguardanti l'affiliazione dei candidati. La maggior parte degli osservatori attribuisce circa 22 seggi ai Fratelli musulmani e altri 10-12 a islamisti indipendenti. Le elezioni del 1989 hanno attratto molta attenzione; si veda in particolare Abu Jaber e Fathi 1990, pp. 67-86; Robins 1990, pp. 55-59; Duclos 1990, pp. 47-75; Amawi 1992, pp. 26-29; al-Urdun al-Jadid 1993.

(32) Per un'analisi profonda, si veda Aarts 1993, pp. 61-79. I tre raggruppamenti islamici erano: a) il Constitutional Islamic Mouvement (*al-Haraka al-islamiyya al-dusturiyya*), vicino ai Fratelli musulmani e al regime; b) il Popular Islamic Rally (*al-Tajammu' al-islami al-sha'bi*) che manteneva la distanza dal regime e i cui membri rimasero in Kuwait durante l'occupazione irachena (ambedue sunniti), e c) il predominantemente sciita National Islamic Alliance (*al-I'tilaf al-islami al-watani*); *ibid.*, p. 70. Per le elezioni parlamentari kuwaitiane del 1981 e 1985, si veda *ibid.*, pp. 65f; Salih 1992, pp. 17-40, e Salles 1990, pp. 19-40.

minacciando di compromettere seriamente l'intero approccio: in un periodo relativamente breve che va dai disordini dell'ottobre 1988 al colpo di stato «costituzionale» del gennaio 1992, l'Algeria ha percorso tutto il cammino dalla legalizzazione dei partiti islamici al loro inatteso e indesiderato successo elettorale, che ha portato al confronto aperto, alla repressione su vasta scala e al bando finale dell'opposizione islamista in generale e del Front islamique du salut (*Jabha al-inqadh al-islami*) in particolare [33]. In Sudan, alle elezioni nazionali dell'aprile 1986, in cui l'appena creato National Islamic Front (Nif, *al-Jabha al-wataniyya al-islamiyya*) di Hasan al-Turabi ha riportato un successo notevole in termini di voti, anche se non di seggi ottenuti, ha fatto seguito il colpo di stato militare del giugno 1989 che si sospetta abbia avuto il sostegno tacito (se non di più) di al-Turabi e dei suoi seguaci. Spesso si fa riferimento al Sudan quando vengono dibattuti i pericoli dell'Islam politico apparentemente moderato e le convinzioni democratiche dei dirigenti islamisti. Non sembra esserci nessun accordo su come si debba valutare il peso relativo della teoria e della pratica [34]: Hasan al-Turabi, che insieme al tunisino Rashid al-Ghannushi si è sempre distinto come difensore di strategie integrative e incrementaliste, può essere considerato una delle figure più controverse dell'Islam politico contemporaneo [35].

Altri, più recenti, esperimenti di multipartitismo che includono formalmente i partiti islamisti, quali le elezioni parlamentari libanesi dell'agosto e settembre 1992 e quelle yemenite dell'aprile 1993, sembrano più incoraggianti. In Libano il partito predominantemente sciita Hezbollah ha vinto 7 seggi, e gli islamisti sunniti altri 4, dei 18 assegnati ai candidati musulmani [36]. Nello Yemen unificato, il maggiore movimento islamico, lo Yemen Reform Rally (*al-Tajammu' al-Yamani li-al-Islah*) ha ottenuto il 16,7% dei voti e 62 dei 301 seggi, emergendo come la seconda maggiore forza dopo l'ex-partito di governo del nord, il Congresso generale del popolo (28% dei voti, 122 seggi), e quasi come l'ex-partito di governo del sud, il Partito socialista yemenita (17%, 56 seggi) [37]. Il successo notevole dei candidati islamisti è largamente attribui-

(33) Oltre ai riferimenti sopraccitati (nota 7), si veda Burgat 1990, pp. 5-22, e il dossier «L'Algérie: politique et société», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 133 (juillet-septembre 1991), pp. 89-138; anche Leveau 1992. Per una prospettiva islamica, si veda il politologo egiziano Isma'il 1993, pp. 67-115.

(34) Per interpretazioni nettamente contrastanti, si veda al-Turabi 1989A, e El-Affendi 1991, da una parte, e dall'altra Prunier 1989, pp. 358-380; 'Ali 1991; Marchal 1992, pp. 56-79; vari contributi nel *Middle East Journal*, vol. 44, no. 4, 1990, e Salim 1993, pp. 227-247.

(35) Per una valutazione molto critica della sua personalità e idee politiche, si veda Kok 1992, pp. 185-192.

(36) Perthes 1992, pp. 409-432, e Bahout 1993, pp. 53-84; Harik e Kashan 1993, pp. 41-59.

(37) Il caso molto interessante dello Yemen, inizialmente piuttosto trascurato, ha ricevuto poi un'attenzione considerevole. Per analisi recenti si veda Detalle 1993; Lefresne 1993; Carapico 1993, pp. 2-6, e Glosemeyer 1993, pp. 439-451. Si dovrebbe aggiungere che, anche se tecnicamente parlando i partiti politici non erano ancora stati registrati durante le elezioni

bile al sostegno tribale della potente confederazione settentrionale Hashed, la cui guida suprema (shaykh al-mashayikh), 'Abdallah b. Husain al-Ahmar, è anche la figura-leader dello Yemen Reform Rally [38].

I risultati delle elezioni parlamentari del novembre 1993 in Giordania, dove è stato istituito un sistema multipartitico nel 1992 ed è stato autorizzato un Islamic Action Front (Iaf, Jabha al-'amal al-islami) all'inizio del 1993, debbono ancora essere esaminati più dettagliatamente. Una prima valutazione indica che mentre la quota di deputati islamici nella camera dei comuni è stata ridotta da più di 30 a solo 18 (16 membri dello Iaf e 2 Fratelli musulmani indipendenti), il loro sostegno popolare può essere rimasto lo stesso, se non addirittura aumentato. Alla metà del 1994, è ancora troppo presto per determinare se la posizione degli islamisti giordani ostili all'accordo Gaza-Gerico del settembre 1993 o la loro precedente prestazione in parlamento abbiano provocato un calo di popolarità; in ogni caso la diminuzione sembra essere stata il risultato sia di un cambiamento nella legge elettorale, che ha sostituito un sistema di votazioni multiple, sia di errori tattici fatti dallo stesso Iaf che in varie circoscrizioni elettorali, ha nominato candidati in competizione che hanno diviso il voto islamico [39].

3. Strategie islamiste di accomodamento e integrazione

Le strategie politiche degli attivisti islamici non sono molto diverse da quelle di altri movimenti politici, nel senso che sono basate, in larga misura, su considerazioni politiche o tattiche, piuttosto che su principi astratti; sono il prodotto dell'interazione di governo e società, dell'esperienza storica, di tentativi e errori e, direi, in certa misura reattive piuttosto che attive. La dialettica tra teoria e pratica è stata dimostrata in modo avvincente da James Piscatori nel suo studio sull'Islam e lo stato nazione, dove sottolinea il maggior peso dei comportamenti rispetto alla teoria e dottrina religiosa[40].

L'alto profilo dei gruppi militanti e delle singole personalità islamiste ha oscurato il fatto che un segmento forte dell'ampio movimento islamico preferisce una strategia di accomodamento e di integrazione nel quadro politico esistente, e ciò particolarmente in una fase di liberalizzazione. I difensori di questa linea sembrano essere preminentemente nella classe media urbana, e in gran parte nelle fasce di età media o anziana. Questa affermazione comunque è basata solo sull'osservazione personale; siamo purtroppo carenti di studi empirici che esaminino la composizione sociale e la situazione «generazionale» di movimenti islamisti importanti come i Fratelli musulmani

dell'aprile 1993, in effetti essi operavano apertamente; *ibid.*, p. 451.

(38) Si veda Carapico 1993; Lefresne 1993, *passim.*

(39) Per un'analisi preliminare, si veda Krämer 1994B.

(40) Piscatori 1986.

egiziani o giordani degli anni settanta, ottanta e più particolarmente dei primi anni novanta [41]. Sarebbe utile investigare fino a che punto, ammesso che lo siano, le opzioni del radicalismo o dell'accomodamento siano correlate all'età e allo sfondo sociale. Una ricerca empirica più sistematica ci permetterebbe di sostenere, o di refutare, l'assunto generale che la militanza in linea di massima coincide con un'origine sociale modesta e un'età più giovane (ma non necessariamente un basso livello culturale), mentre la moderazione pragmatica coinciderebbe con status sociale, reddito, educazione e età più alti.

Naturalmente l'opzione per la moderazione pragmatica è giustificata con riferimento a precetti islamici: la protezione della vita, della proprietà, della discendenza e dell'unità musulmane, la salvaguardia della pace, ecc., che nella teoria legale (*fiqh*) sono incluse nella nozione di bene pubblico (*al-maslaha al-'amma*, o, in un senso legale più stretto, *al-maslaha al-mursala*)[42]. Eppure la scelta moderata riflette anche una seria valutazione delle esperienze passate e delle realtà presenti; un'onesta valutazione sembra aver persuaso segmenti importanti dell'orientamento islamista che, nonostante tutte le ovvie limitazioni della liberalizzazione dall'alto, non ci sia alternativa ad una strategia riformista di trasformazione graduale (*tadarruj*) del comportamento individuale, dello stato e della società. Il riformismo graduale, a sua volta, richiede un'integrazione nel quadro politico esistente [43]. Per promuovere l'obiettivo principale di vedere applicate l'etica, le norme e le leggi islamiche (l'applicazione della *Shari'a*), vengono usate tutte le opportunità per esercitare influenza: educazione, gli organi di informazione, associazioni (la «società civile») e la scena politica vera e propria. La partecipazione alle elezioni locali, municipali, nazionali e presidenziali costituisce solo un elemento fra gli altri e non necessariamente il più importante. Per questo motivo gruppi islamisti influenti come i Fratelli musulmani egiziani hanno esitato a lungo a registrarsi come partito politico (per poi vedere la loro richiesta respinta dalle autorità), dato che questo avrebbe potuto suggerire una riduzione delle attività alla sfera politica [44].

(41) Si vedano i riferimenti sopra (nota 12); inoltre Satloff 1988.

(42) Si fa normalmente riferimento al lavoro di uno studioso malikita del XIV secolo, Abu Ishaq al-Shatibi, *Muwafaqa fi usul al-shari'a* [Indice delle fonti della *Shari'a*], edito da 'Abdallah Daraz, 4 vols., Beirut, senza data.

(43) Si vedano le dichiarazioni di Rashid al-Ghannushi (Tunisia), 'Abdallah al-'Akaila (Giordania) e 'Isam al-'Iryan (Egitto) in Tamimi 1993, pp. 51-63, 93-103 e 159-168, rispettivamente. La dichiarazione dell'attivista malese Mustafa Ali, per contrasto («The Islamic Movement and the Malaysian Experience»), *ibid.*, pp. 109-124, può solo rinforzare i timori di coloro che dubitano che l'impegno degli attivisti islamici nel «gioco» democratico sia più che tattico. Per una formulazione teoretica dell'approccio pragmatico, si veda, per esempio, lo scrittore palestinese/giordano, ed ex-attivista dei Fratelli musulmani, Kamil al-Sharif 1984, o l'islamista kuwaitiano 'Abdallah Fahd al-Nifaysi 1989A, specialmente pp. 26f, 177-201 e 238-249.

(44) Si veda sopra (nota 26.)

I Fratelli musulmani giordani illustrano molto bene questo approccio. Quando nell'agosto 1992 il parlamento giordano ha adottato una legge che legalizza i partiti politici, la confraternita non ha cambiato il suo status, trasformandosi in partito; piuttosto, ha sostenuto la formazione dell'Islamic Action Front, che nel gennaio 1993 era stato uno dei primissimi partiti autorizzati nel paese [45]. Una delle rare eccezioni a questa regola è stato il Mouvement de la Tendance Islamique tunisino, che nel gennaio 1989 ha annunciato la formazione del partito Nahda, la cui domanda di registrazione, comunque, è stata respinta dalle autorità [46]. Altri gruppi islamisti alla ricerca di riconoscimento politico hanno almeno evitato il termine «partito» (*hizb*), optando invece per «fronte» (*jabha*) o «raggruppamento» (*tajammu'*), come il National Islamic Front in Sudan, l'Islamic Salvation Front in Algeria, l'Islamic Action Front in Giordania o lo Yemen Reform Rally.

Tuttavia, gradualismo e integrazione non sono mai stati proclamati universalmente come l'unico modo «islamicamente valido» di trasformare lo stato e la società, ma sono sempre rimasti oggetto di dibattito e critica interna[47]. Anzitutto gli islamisti condividono il dilemma di tutti i movimenti di protesta che si propongono come un'alternativa radicale all'ordine dominante e al sistema di valori, non importa se religiosi o meno; essi derivano la loro aura di autonomia e purezza dalla distanza dai partiti politici ufficiali, che sono comunemente visti come corrotti e inutili. Il fondatore dei Fratelli musulmani egiziani, Hasan al-Banna (1906-1949), è stato forse il più conosciuto critico della politica partitica, che lui rifiutava come corrotta, sporca e divisiva [48]. Accomodamento ed integrazione non possono che diminuire l'attrattiva di questi movimenti, tanto più che i benefici della partecipazione sono difficili da valutare. Fino ad ora le forze di opposizione hanno avuto poco potere nel definire le condizioni della politica attiva legittima (leggi di partito, carte nazionali, codici d'onore o di condotta politica ecc.). Solo le carte nazionali di Tunisia (1988) e Giordania (1991) sono state preparate da comitati rappresentanti tutti i principali attori politici, dalla sinistra fino agli islamisti «moderati». Di regola, le leggi sui partiti sono state preparate solo dai governi. Gli islamisti pragmatici sono stati obbligati a giocare il «gioco» politico - e l'ampio uso di questa metafora è piuttosto rivelatore [49]- con regole

(45) Si veda *al-Hayat*, 10 novembre 1993.

(46) Si veda sopra (nota 29).

(47) Si veda, per esempio, il rapporto sui dibattiti interni sulla strategia legalistica del Mti di Bul'aras e al-Haji 1984.

(48) Per i concetti politici di al-Banna, si vedano in particolare le sue circolari «Mushkilatuna fi daw' al-nizam al-islami» [I nostri problemi alla luce dell'ordine islamico]; «Risala al-mu'tamar al-khamis» [Circolare alla quinta conferenza] e «Ila al-shabab» [Alla gioventù], in *Majmu'a rasa'il al-imam al-shahid Hasan al-Banna* [Raccolta delle circolari dell'imam martire Hasan al-Banna], (s.l., s.d.); anche Rizq 1985, e al-Bayyumi 1992B.

(49) Iman Farag (1991) ha attirato l'attenzione sull'uso generale della metafora del «gioco».

definite essenzialmente dal governo con il mal celato scopo di assicurare la propria presa sul potere, allargando il proprio sostegno e contenendo ogni serio concorrente.

In alcuni casi la moderazione ha rafforzato la posizione dei suoi difensori. Il miglior esempio in questo senso sono i Fratelli musulmani egiziani, che si sono assunti l'incarico di consigliare buonsenso e limitazione alla gioventù, ben intenzionata ma mal guidata, attratta dall'estremismo religioso (*al-tatarruf al-dini, al-ghuluww fi al-din*). A tal fine si sono incontrati con giovani militanti all'interno e fuori di prigione; hanno sostenuto la moderazione nei loro sermoni, in televisione e alla radio, e hanno pubblicato libri e articoli su questo argomento [50]. Questo ruolo li ha resi utili al governo, ma li ha anche esposti ad attacchi provenienti da varie parti, che li accusavano o di mantenere legami con il movimento islamista clandestino, o di essere troppo docili e, in realtà null'altro che un altro, più insidioso, agente di corruzione e empietà [51]. Per di più questo atteggiamento dei Fratelli egiziani ha attenuato molto poco il radicalismo islamista, né sembra aver ridotto la repressione di stato diretta contro ogni tipo di opposizione - compresa l'opposizione islamista moderata e non violenta.

In ultima analisi, l'accettazione generale del gradualismo dipende dai successi che esso si dimostra in grado di ottenere e i successi, finora, sono stati limitati. La rivoluzione iraniana è servita come ispirazione per molti musulmani e attivisti islamisti in tutto il mondo islamico; ma, alla metà degli anni novanta, non è stata imitata con successo, almeno non nel Medioriente[52]. In nessun luogo nel mondo arabo c'è stata una rivoluzione islamica, a meno che si ritenga che al-Turabi e i suoi simpatizzanti siano stati gli ispiratori del colpo di stato militare del 1989 in Sudan. Come notato precedentemente, il caso sudanese deve essere studiato più attentamente, identificando il ruolo, il potere e l'influenza del National Islamic Front in generale, e di Hasan al-Turabi in particolare, nell'orchestrare il colpo di stato e, in seguito, nel modellare le sue linee di politica interna ed estera.

In nessun luogo nel mondo arabo (con la possibile eccezione del Sudan) i moderati islamici sono stati capaci di mettere in pratica i loro programmi - ma neppure ci sono riusciti i radicali. Mentre hanno avuto relativamente successo nelle aree della moralità pubblica, nell'arte e nella cultura, nell'educazione e nei diritti delle donne, che non ledono il controllo di regime sul processo decisionale politico e economico, gli islamisti non sono stati in

(50) Si veda, per esempio, al-Bahnasawi 1977, 1986, e 1989; al-Qaradawi 1984; al-Banna 1984; anche 'Ammara 1982.

(51) Per una presentazione solidale del loro dilemma, si veda Baker 1991, pp. 41-68. Per critiche da ambienti militanti, si vedano, per esempio, le affermazioni in Mustafa 1992A; per un'analisi più generale del pensiero militante si veda Jansen 1986.

(52) Si veda, per esempio, Menashri 1990.

grado di imporre l'applicazione della *Shari'a* (secondo la loro interpretazione della stessa) [53]. Sono stati capaci di limitare la produzione e la vendita di alcool, o di proibirlo del tutto, di spingere per la separazione dei sessi in pubblico, di bandire ciò che loro considerano immorale: pratiche (prostituzione, gioco d'azzardo) e teorie non islamiche (darwinismo, psicanalisi freudiana) e scritti di ogni genere. L'Egitto è un esempio calzante, dove sono stati sequestrati i libri, o alcuni fra i libri, di Faraj Fawda e di Muhammad Sa'id al-'Ashmawi che attaccavano vigorosamente l'Islam politico, così come è stato bandito il romanzo di Naguib Mahfuz *I bambini del nostro quartiere* (*Awlad haratna*), e dove uno studioso che applicava la critica testuale al Corano, Hamid Nasr Abu Zayd, è stato processato come apostata. Ma, mentre ci sono state concessioni importanti all'opinione musulmana conservatrice nel campo del diritto della famiglia, la *Shari'a* non è stata completamente applicata negli ambiti del diritto penale e del diritto commerciale [54].

Gli islamisti non sono neppure stati capaci di plasmare la politica estera secondo i loro desideri. In Egitto e Giordania non sono stati in grado di bloccare i negoziati di pace con Israele, rispettivamente nel 1978/1979 e nel 1993/1994. E anche se durante la crisi del Golfo del 1990/1991 hanno ottenuto in alcuni casi gesti conciliatori dai loro governi (per esempio in Marocco, Tunisia e Giordania), non hanno potuto forzarli a schierarsi apertamente con l'Iraq o a abbandonare l'alleanza guidata dagli Stati Uniti contro questo paese [55]. In un interessante studio, il francese Olivier Roy si è spinto fino a sostenere che al di fuori della sfera della morale pubblica e del diritto di famiglia, l'Islam politico ha fallito completamente, anche all'interno dell'Iran rivoluzionario [56].

Alla luce di queste sconfitte e delusioni dovremmo concludere che la scelta islamista in favore del coinvolgimento pacifico, della competizione e, se necessario, della condivisione del potere sia reversibile? Il tunisino Rashid al-Ghannushi in particolare non si è mai stancato di sottolineare che il suo movimento, il Mti/Nahda, ha adottato la democrazia come opzione strategica, e non solo come strumento tattico da abbandonare alla prima occasione[57].

(53) Per il Sudan, dove il presidente Ja'far al-Numayri ha introdotto (la sua versione della) la *Shari'a* nel settembre 1983, si veda in particolare Fluehr-Lobban 1990, pp. 610-623.

(54) Si veda, per esempio, 'Abd al-Fattah 1984, e Peters 1988, pp. 231-259.

(55) Si vedano i contributi in Piscatori 1991A; per gli atteggiamenti popolari in Egitto, si veda anche Roussillon 1990B, pp. 79-114; per la Giordania, si veda Brand 1991, pp. 1-46; per i poco conosciuti Fratelli musulmani yemeniti si veda Metzger 1993, *passim*.

(56) Roy 1993.

(57) Si veda, per esempio, la sua conferenza su «al-Haraka al-islamiyya wa al-tahdith» [Il movimento islamico e il rinnovamento/la modernizzazione], tenuta all'università di Khartoum nel 1979/80, in al-Ghannushi 1989, pp. 31-44; i suoi articoli «Fi al-mabadi al-asasiyya li *al-dimuqratiyya wa-usul al-hukm fi al-islam*» [Sui principi della democrazia e i fondamenti del

Analisti locali così come stranieri sono profondamente divisi su questo punto, e la risposta dipende tanto da una valutazione del sistema di valori o dell'ideologia dei singoli attivisti, movimenti o partiti islamisti, quanto dalla valutazione del loro reale comportamento.

3.1. Teoria: Shura e democrazia

In un articolo ben accolto, John L. Esposito e James P. Piscatori hanno sostenuto che la nozione di democrazia può ben essere stata «accettata come un contrassegno, una specie di segnale della vita pubblica, un simbolo potente di legittimità visto come un bene universale», e che potrebbe essere vero che «quasi tutti i musulmani oggi si rapportano ad essa come ad una delle condizioni universali del mondo moderno. Fino a questo punto, è diventato parte del pensiero e del discorso politico musulmano» [58]. I movimenti e gli attivisti islamisti non sono immuni da questa tendenza. Sotto l'impatto della liberalizzazione politica e/o dei traumi di gravi battute d'arresto e sconfitte, sono stati costretti a riflettere sull'atteggiamento o, come sono più inclini a dire, sulla «posizione dell'Islam» in merito a democrazia, pluralismo, uguaglianza, cittadinanza e diritti umani. Il dibattito è stato animato e meno decisivo di quanto viene comunemente ammesso da quelli che prendono Sayyd Qutb, Ali Benhadj, Shukri Mustafa o l'ayatollah Khomeini come le sole autentiche, e rappresentative, voci dell'Islam politico contemporaneo.

Le posizioni dei gruppi e pensatori islamici moderati e pragmatici (che io continuerei a considerare come corrente principale) su pluralismo e democrazia hanno certamente superato le dottrine classiche islamiche sul governo e il califfato. Ma non sono né uniformi, né sempre molto chiare e coerenti[59]. Fra di esse includerei autori e attivisti vicini alla corrente islamica «moderata», molti dei quali Fratelli musulmani, come Yusuf al-Qaradawi, Kamil al-Sharif, Munir Shafiq, Muhammad 'Ammara, Muhammad Salim al-'Awwa, Muhammad Fahi 'Uthman, Fahmi Huwayidi, Rashid al-Ghannushi e, per quanto riguarda la teoria, anche Hasan al-Turabi [60]. Malgrado il fatto

governo politico nell'Islam] e «al-islam wa al-'unf» [Islam e violenza], *ibid.*, pp. 49-69 e 71-76; anche al-Ghannushi 1990, pp. 8-16. Per affermazioni simili provenienti da una prospettiva molto diversa, si veda lo Yemeni Islamic Movement; Lefresne 1993, pp. 27ff.

(58) Esposito e Piscatori 1991, pp. 427-440 (438 e 440).

(59) Quanto segue si basa su Krämer 1992B, e più specificamente Krämer 1993, pp. 2-8. Per ulteriori riferimenti e affermazioni diverse, si veda sopra (nota 4).

(60) Per una visione d'insieme, si veda Huwaydi 1992, pp. 5-37. Fra gli attivisti politici si veda, per esempio, 'Awda s.d.A e s.d.B; Jarisha 1985, 1986 (entrambi dai Fratelli musulmani egiziani); al-Ghannushi 1988, 1989 e 1993; per Hasan al-Turabi, si veda il suo articolo al-Turabi 1985, pp. 4-22, e i suoi libri al-Turabi 1987A, e 1987B. Fra gli intellettuali, si veda, per esempio, 'Ammara 1988; al-'Awwa 1989; Huwaydi 1982; 'Uthman 1985. I dibattiti degli intellettuali «illuminati» (*mustanirun*) si trovano per lo più in alcuni periodici, in particolare *al-Ijtihad*, *al-Hiwar*, *al-Mustaqbal al-'Arabi* e *al-Muslim al-Mu'asir* (Beirut), *al-Fikr* (Il Cairo), *15/21*

che l'Islam sia largamente ritenuto incompatibile con la democrazia pluralista, molti musulmani, compresi influenti attivisti islamisti, effettivamente chiedono la shura, il concetto idealizzato di partecipazione come consultazione, o di «democrazia islamica». Ciò che vogliono vedere applicati sono i principi del controllo sull'opera di governo, e dell'obbligo di rispondere di quest'opera, della partecipazione politica, della legalità e della protezione dei diritti umani. Ma non adottano, e in genere sono piuttosto espliciti a questo proposito, la democrazia occidentale liberale e laica. Al contrario, di solito denunciano il liberalismo come sinonimo di depravazione morale, e il laicismo come la via più sicura sia verso l'immoralità che verso l'instabilità.

Ai loro occhi, l'Islam costituisce un sistema sociale e politico unico perché, in contrasto per esempio con il cristianesimo, comprende «religione e mondo» (*al-islam din wa dunya*) o «religione e stato» (*din wa-dawla*). La schietta denuncia del laicismo, comunque, non implica che non si faccia distinzione fra la sfera della religione vera e propria e quella delle questioni terrene, fra l'eterno e il temporale. Le distinzioni sottili, caratteristiche del pensiero legale islamico e dell'esegesi coranica, contraddistinguono anche l'attuale discussione delle questioni politiche islamiche. Molti musulmani contemporanei, inclusi rinomati studiosi di religione e Fratelli musulmani, in effetti distinguono fra la sfera della religione (cioè fede e culto, *'aqida* e *'ibadat*) e quella delle questioni terrene, che sono di solito messe sullo stesso piano della categoria legale delle *mu'amalat*, riguardante tutti gli altri aspetti della vita economica, politica e familiare. Mentre le *'ibadat* sono considerate come eterne e immutabili, le *mu'amalat* possono essere adattate alle esigenze mutevoli del tempo e del luogo, purché i risultati siano conformi alla parola (*nass*) e allo spirito (*maqasid*) della *Shari'a*. Così, la distinzione è non tanto fra il sacro e il profano, quanto piuttosto fra l'immutabile e l'intoccabile da una parte, e il flessibile dall'altra.

Questo ha attinenza diretta su come la *Shari'a* debba essere interpretata: è un sistema onnicomprensivo di norme, codici e valori che regolano la vita umana fino al minimo dettaglio, oppure un set di norme generali di religiosità e comportamenti morali, miranti al benessere della gente in terra e alla loro salvezza nell'aldilà, che lascia spazio all'adattamento basato sulla ragione umana? Ambedue le posizioni hanno i loro schietti sostenitori [61], ed è in questa questione che cercherei lo spartiacque fra fondamentalisti e modernisti, siano essi coinvolti politicamente o meno. Ciò che distingue il modernista dal fondamentalista inflessibile è il grado fino al quale egli (o ella) crede nella libertà umana nell'interpretare le leggi divine e perciò concepisce una certa

(Tunisi) and *al-Insan* (Parigi).

(61) Per il primo si veda, per esempio, l'islamista giordano al-Khalidi 1986; per il secondo, 'Ammara 1988; al-'Awwa 1989; al-Bishri 1989, pp. 20-30. Kerr 1966, p. 210, ha respinto questo sforzo come il tentativo di definire la *Shari'a* in primo luogo attraverso i suoi «spazi vuoti».

autonomia della sfera politica. I pragmatici, inclusi i Fratelli musulmani conservatori così come i pensatori progressisti «illuminati», concordano che la *Shari'a* sia omnicomprensiva, coprendo tutti gli aspetti della vita umana, ma che al di fuori del dominio della fede e del culto sia anche flessibile e, per questa ragione, adatta ad ogni tempo e luogo.

Anche se lo stato o il sistema islamico (*al-nizam al-islami*) può essere flessibile nella sua organizzazione, che è stata lasciata da definire ai musulmani secondo le loro necessità e aspirazioni, comunque si basa su un fondamento morale, e ha una missione religiosa. La caratteristica che contraddistingue lo stato islamico è l'applicazione della *Shari'a* e non di un qualsiasi ordine politico, incluso il califfato storico. I suoi principi fondamentali sono basati sul Corano e sulla tradizione del profeta, la Sunna; essi includono la giustizia, la consultazione reciproca (*shura*), l'uguaglianza, la libertà e la lotta sul cammino di Dio (*jihad*). I radicali islamisti vanno oltre questo, dichiarando che qualunque musulmano non applichi il giudizio/governo di Dio (*hukm*) e non segua la legge divina (*man lam yahkum bi-ma anzala Allah*) debba essere considerato, e combattuto, come un peccatore, un tiranno e un infedele.

Se l'organizzazione del governo è una questione di convenienza, allora l'adozione della democrazia, o di procedure e principi democratici selezionati, può essere accettabile o addirittura raccomandata - a patto che lasci intatti norme e valori islamici. Fra i pensatori e gli attivisti pragmatici è comune affermare che i musulmani pii potrebbero adottare tecniche e modi di organizzazione di origine non islamica purché i valori islamici siano preservati intatti e la *Shari'a* venga fatta rispettare completamente. Mentre il termine «democrazia» può sempre essere contestato ed attaccato come concetto occidentale e quindi non islamico, il governo rappresentativo avente funzione di controllo sull'arbitrio personale non lo è. Il governo della legge (essendo ovviamente la legge identificata con la *Shari'a*) è visto come l'unico fondamento possibile e affidabile di giustizia, legittimità e stabilità. Legittimità e stabilità sono anche di importanza cruciale per i sostenitori della sovranità esclusiva di Dio (*hakimiyya*), che nega radicalmente la capacità degli uomini e delle donne di distinguere fra il bene e il male, il lecito e l'illecito (*halal* e *haram*). Per loro, la sottomissione alla sovranità di Dio dimostrata nell'osservanza stretta della *Shari'a* significa non solo il dominio della legge, ma anche l'affrancamento dell'uomo dalla servitù (*'ubudiyya al-insan*) [62].

(62) Questa linea di discussione è associata in particolare con lo scrittore e attivista indiano/pakistano Abu al-Ala al-Mawdudi e l'egiziano Sayyid Qutb; per un'illustrazione, si veda al-Khalidi 1986, *passim*, o l'analisi di Jansen 1986.

Le posizioni moderne esprimono uno spostamento preciso dell'enfasi della teoria politica islamica dalla persona del governatore e dal dovere di obbedienza e sottomissione del governato (a vantaggio di pace e ordine anche sotto un governo ingiusto), verso l'autorità della comunità e la responsabilità del singolo credente. Il coinvolgimento limitato della comunità musulmana nel selezionare la propria guida, come previsto nei trattati classici sul governo islamico, si è trasformato in un sistema costituzionale, in cui la comunità (o, andando anche più in là, il popolo) ha diritto ad essere consultato e a controllare il governo. Il governo, quindi, è ritenuto responsabile non solo verso Dio, ma anche verso il suo elettorato. Devono esserci controlli istituzionalizzati sul governo nella forma di una separazione dei poteri, di una magistratura indipendente, di un regime parlamentare, e, in qualche caso, anche di un sistema multipartitico. C'è uno sforzo coerente per trasformare i doveri e gli ordini etico-religiosi in principi di responsabilità e partecipazione politica, e allo stesso tempo di estenderli, formalizzarli e istituzionalizzarli, interpretandoli in modo da rendere la partecipazione e l'impegno politico un dovere religioso (*farida*), per ogni singolo individuo come per l'intera comunità.

La *shura*, che originariamente era poco più che una consultazione in tutte le questioni private e pubbliche, è vista ora come l'equivalente funzionale del governo parlamentare occidentale, e come la base di una democrazia islamica autentica [63]. Mentre molte questioni rimangono in discussione, la maggior parte dei Fratelli musulmani e degli autori musulmani «illuminati» ritengono che la *shura* sia obbligatoria e vincolante per il califfo, l'imam o il presidente, e richieda un organo istituzionale (un consiglio *shura* eletto), che decida a maggioranza. Gli islamisti però non concepiscono la consultazione e la partecipazione politica come un processo di contrattazione che implica gruppi di interesse, competizione e conflitto; ciò che hanno in mente è un consiglio di esperti che decidono in base a ciò che è giusto e sbagliato, mirando al bene pubblico (*al-maslaha al-'amma*) soltanto. Il loro ideale riflette una prospettiva morale piuttosto che politica [64]: invece di competizione e lotta vorrebbero vedere salvaguardati gli ideali di unità e consenso (*ijma'*) e mantenuto un equilibrio armonioso di individui, gruppi e interessi (*tawazun*).

Lo stesso approccio è evidente nel dibattito sul pluralismo. C'è un accordo generale che Dio abbia creato gli uomini per essere differenti («uomini, donne e tribù»), che le differenze di opinione sono stabilite divinamente, e che possono essere anche benefiche per l'umanità e per la comunità musulmana - a patto che rimangano nei limiti dell'Islam e della decenza [65]. La maggior

(63) Si veda lo studio monumentale dell'avvocato e Fratello musulmano egiziano Tawfiq al-Shawi 1992. Per affermazioni più brevi, si veda al-'Awwa 1991, pp. 48-55, e Huwaydi 1992.

(64) Questo è anche il principale argomento di Badie 1986.

(65) Si veda, per esempio, al-Qaradawi 1990. Per una critica di questo approccio, si veda il sociologo marocchino Umlil 1991.

parte degli attivisti islamisti rifiuta la pretesa di singoli o gruppi di possedere un monopolio, un dovere di custodia o di tutela (*wisaya*) sull'Islam o sulla comunità musulmana [66]. Alcuni movimenti quindi non fanno riferimento all'Islam nel loro nome o titolo, visto che ciò potrebbe implicare una tale pretesa. In realtà, comunque, la competizione su chi rappresenti il «vero» Islam, e chi sia il migliore protettore sia della fede che dell'autenticità, rappresenta una delle questioni centrali della contestazione politica fra governo e opposizione islamica, così come fra gli islamisti stessi.

I limiti sul pluralismo hanno ripercussioni ovvie sul concetto di diritti umani. I diritti umani sono legati ai doveri verso Dio e quindi non derivano dalla legge naturale. Allo stesso tempo, molti autori e attivisti islamici li vedono come una parte del patrimonio umano, che è condiviso da credenti e non credenti delle diverse estrazioni culturali. In questa prospettiva, i diritti umani emergono come veramente universali e non radicati esclusivamente nel pensiero e nella pratica politica occidentale [67]. Tuttavia l'accettazione generale dei diritti umani lascia irrisolte questioni sensibili: piena uguaglianza legale fra uomini e donne così come fra musulmani e non musulmani e libertà illimitata di fede e coscienza, espressione politica e artistica, incluso il diritto dei musulmani a cambiare la loro fede o abbandonarla del tutto [68]. Anche la libertà di pensiero e di coscienza è generalmente enfatizzata, ma solo all'interno del quadro dell'Islam. Mentre viene accettato come legittimo, e talvolta necessario, formalizzare la consultazione e istituzionalizzare il controllo, così che associazioni, club e partiti politici possano avere influenza sull'esecutivo, questi non devono rappresentare capricci e interessi particolari (*hawan*), né devono trascendere il «quadro dell'Islam» [69]. I «nemici dell'Islam» non devono essere tollerati, e gli islamisti tendono a incaricarsi di definire chi è un buon musulmano e chi non lo è. A proposito dello status dei non musulmani in un sistema islamico, vengono sottolineati i diritti e doveri condivisi da tutti gli abitanti o cittadini (*muwatinun*) di un paese. Però, mentre vengono loro generalmente garantiti i diritti politici (al voto, alla cittadinanza), i non musulmani rimangono esclusi dal servizio pubblico, se quest'ultimo è definito religiosamente. Questo si riferisce in primo luogo alla carica di Capo di stato, ma anche alla magistratura, e in alcuni casi agli alti comandi militari [70]. A

(66) Si vedano gli scritti di Rashid al-Ghannushi, (al-Ghannushi 1993).

(67) È impossibile rendere giustizia al dibattito interno islamico sui diritti umani nell'Islam. Nell'ampio corpo di letteratura si veda, per esempio, 'Uthman 1982; Merad 1985, pp. 243-260.

(68) L'apostasia (*ridda*) viene generalmente messa sullo stesso piano dell'alto tradimento e, almeno teoricamente, è punibile con la morte; si veda Peters e De Vries 1976/77, pp. 1-25. Per un approccio relativamente liberale, si veda al-'Awwa 1982.

(69) Si veda, per esempio, l'autore egiziano Faruq 'Abd al-Salam ('Abd al-Salam 1978), di vedute relativamente larghe. Un approccio molto liberale è adottato da al-Ghannushi, che vorrebbe anche legalizzare i partiti comunisti; si veda al-Ghannushi 1993, pp. 292ff e 328.

(70) Si veda, per esempio, Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya 1989, specialmente pp.

proposito dello status delle donne il cambiamento è minimo. Le posizioni principali sulle donne continuano a essere rigorosamente conservatrici. Mentre sono d'accordo sull'eguaglianza di uomini e donne come esseri umani, gli islamisti continuano a considerare le donne allo stesso tempo minacciose e vulnerabili, bisognose di protezione speciale che può richiedere la esclusione, e, in definitiva, inferiori agli uomini in termini di forza mentale e condizione fisica [71]. Insomma, il cambiamento è più notevole nel campo delle «tecniche» dell'organizzazione politica che in quello dei valori sociali e religiosi; anche i pensatori e attivisti politici islamici moderati e pragmatici non hanno adottato il liberalismo incondizionato. Come risultato di tutto ciò, c'è certamente un «potenziale democratico», ma anche un potenziale scontro, o comunque una «tensione profonda», fra le nozioni islamiche e liberali di democrazia pluralista - e fra i loro rispettivi sostenitori [72].

4. Conflitto e cooperazione

La verifica definitiva sull'impegno democratico e la credibilità politica, naturalmente, si trova non tanto nella teoria quanto nel comportamento reale. È stato sottolineato in precedenza che le strategie e le attività islamiste non devono essere viste isolatamente, ma come risultato di interazione con un dato ambiente, che è definito in larga misura dallo stato territoriale. Gli islamisti continuano a parlare della *umma* e del califfato universale (e così i loro critici), tuttavia ciò con cui interagiscono in primo luogo è un ambito più limitato, e molti portavoce islamisti influenti come Hasan al-Turabi o Rashid al-Ghannushi non hanno esitato a dirlo apertamente e a difendere le virtù della specificità nazionale [73].

L'interazione a livello nazionale può essere immaginata come un altro triangolo, anche se non necessariamente fatale. Esso è composto da un lato dal regime, da un altro da attori politici non religiosi (partiti politici, associazioni professionali, sindacati, gruppi femminili e gruppi sui diritti umani, ecc.), dal terzo lato dal movimento islamico. Se si parte dall'assunto che i pragmatici islamici sostenitori di una strategia graduale da una parte, e i militanti armati che propugnano il *jihad*, lo scontro aperto e il rovesciamento

137-165; per una visione d'insieme, si veda Huwaydi 1987, pp. 53-70; per un'affermazione piuttosto ortodossa, si veda al-Qaradawi 1985.

(71) Per un'analisi critica, si vedano Mernissi 1992, e Ayubi 1991, pp. 35-47.

(72) Per i termini si veda Keane 1993, pp. 20 e 29; per l'argomento più generale si veda Binder 1988.

(73) Hasan al-Turabi 1989B, pp. 75-98. Ghannushi sembra essere diviso fra il suo sostegno alla specificità e all'adattamento alla realtà tunisina, e la sua visione ultima dell'unità islamica simbolizzata dal ristabilimento del califfato; si vedano i suoi scritti sopraccitati, nota 60.

violento del sistema dall'altro, non sono parte di una rete integrata, e che in effetti competono e si combattono per il potere e l'influenza, allora, si deve parlare di un quadrangolo. Credo che la distinzione fra moderati e radicali debba essere fatta, tuttavia le relazioni fra le varie parti non sono fisse, bensì determinate ampiamente da considerazioni tattiche. Mentre le opinioni degli attivisti e intellettuali islamisti e laici sul ruolo dell'Islam nella legge, nella politica e nella società, sullo status delle donne, sui non musulmani, sugli artisti e gli agnostici possono risultare alla fine irriconciliabili, esiste anche un terreno comune: la protezione della vita e dell'onore musulmani all'interno e all'estero, la difesa della patria e del territorio musulmano in generale, la partecipazione politica e la responsabilità del governo, il rispetto dei diritti umani e civili elementari, ecc. [74].

Di conseguenza, non ci sono stati solo conflitti, ma anche cooperazione fra i rappresentanti di prospettive politiche differenti. Gli islamisti hanno collaborato regolarmente con gruppi per i diritti umani e con altri gruppi di solidarietà, associazioni professionali e circoli intellettuali; come mostrano numerose esperienze in Egitto, Libano, Tunisia, Kuwait, Sudan e Giordania. Comprensibilmente, la volontà di cooperare ha teso a aumentare nei momenti di debolezza. In Siria, parti del poco unito movimento islamista hanno avviato un'alleanza con forze di opposizione non religiose dopo essere stati quasi annientati nei primi anni ottanta [75].

Simili alleanze si sono formate in Iraq, durante e dopo la crisi del Golfo nel 1990-1991 e gli spietati attacchi del governo contro sciiti e curdi in rivolta. In condizioni più favorevoli, gli islamisti moderati hanno cooperato con rivali politici di varie convinzioni, dai nazionalisti ai monarchici, e dai liberali ai socialisti arabi, purché questi ultimi garantissero adesione ai valori della religione in generale e dell'Islam in particolare. Di regola hanno però provato ad escludere gli «atei» di sinistra, i marxisti e i comunisti dalle loro coalizioni formali. Gli esempi più conosciuti sono le alleanze dei Fratelli musulmani egiziani, concluse da una posizione di forza (ma in mancanza di status riconosciuto), con partiti non religiosi autorizzati nelle elezioni nazionali del 1984 e 1987 [76]. In Giordania i Fratelli musulmani hanno cooperato con un'ampia schiera di forze di opposizione nel cercare di mobilitare l'opinione pubblica contro il coinvolgimento militare occidentale nella crisi del Golfo. Hanno approvato il principio del pluralismo politico, compreso il partito comunista (senza potere, dunque innocuo), con il quale hanno cooperato durante la campagna contro l'intervento militare americano nel Golfo [77]. Ancora in Giordania, singoli Fratelli

(74) Per documenti importanti del dialogo fra nazionalisti, liberali e islamisti moderati, si vedano Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya 1989, e 'Abdallah e 'Aja'yibi 1994.

(75) Si vedano Hinnebusch 1982, pp. 138-169; al-Ghudban 1982.

(76) Si veda la letteratura sopraccitata, note 25 e 26.

(77) Si vedano le serie sulla strategia politica del movimento islamico, in *al-Raya al-islamiyya*

musulmani sono diventati membri del gabinetto in varie occasioni (per esempio nel breve periodo di sei mesi nel 1991), esperimento seguito nello Yemen unito, dove nel maggio 1993 attivisti islamici sono divenuti membri del Consiglio dei ministri [78].

Nonostante questi esperimenti in coesistenza e cooperazione pacifica, le relazioni fra i movimenti islamisti e i movimenti non religiosi (non tutti apertamente laici) rimangono segnati da prudenza e mutua recriminazione. I critici fanno riferimento alle tendenze autoritarie degli islamisti che sono generalmente rispecchiate nella struttura interna delle loro organizzazioni[79]. Ci sono comunque delle eccezioni notevoli: per esempio, l'Islamic Action Front della Giordania nel dicembre 1993 ha tenuto elezioni abbastanza aperte per i 120 membri del suo consiglio *Shura* [80], ma non sembrano comunque avere ancora stabilito un modello da emulare. La leadership autoritaria, un basso livello di consultazione e partecipazione dei membri (*shura*) e un'eccessiva solidarietà di gruppo (*'asabiyya, hizbiyya*), rispecchiano l'enfasi su leadership forte, unità e obbedienza che si trova nella letteratura, dai Fratelli musulmani egiziani Hasan al-Banna e Mustafa Mashhur fino all'attivista libanese Fathi Yakan [81]. Non che altri movimenti politici siano veramente così diversi a questo proposito: è la combinazione dello stretto controllo interno con il riferimento alle verità eterne della religione che rende diversi gli islamisti. Fra l'altro, questo autoritarismo interno ha dato anche origine a qualche autocritica [82]. I critici sono più preoccupati dai limiti posti alla tolleranza nei riguardi dei rivali e oppositori politici. Salman Rushdie, Faraj Fawda e gli intellettuali algerini assassinati, si suppone, da islamisti estremisti dopo il «colpo di stato costituzionale» del gennaio 1992, servono a rinforzare l'immagine dell'islamismo come fanatismo religioso sposato a terrorismo[83].

Guardando oltre lo stadio attuale, molti al di fuori del movimento islamista dubitano che gli islamisti moderati rispetterebbero comunque le regole democratiche, accetterebbero le critiche e garantirebbero agli altri la libertà di parola, di organizzazione e di partecipazione, se mai dovessero guadagnare il potere e stabilire ciò che chiamano uno stato o sistema islamico [84]. Per tornare alla formula dell'inclusione negoziata: quali elementi del contratto

(Amman), marzo 1990. Per una dichiarazione teorica di questo approccio, si veda la collezione di saggi di al-Sharif 1984; 1988, pp. 245-271. Per i fatti si veda, per esempio, Milton-Edwards 1991, pp. 88-108.

(78) Si vedano Detalle 1993 e Lefresne 1993.

(79) Si vedano anche i contributi (auto) critici in al-Nifaysi 1989.

(80) Si veda, per esempio, *al-Hayat*, 24 dicembre 1993.

(81) Si veda, per esempio, Mashhur 1986; Yakan 1990.

(82) Si veda in particolare Jalabi 1985; al-Nifaysi 1989; si veda anche Krämer (in corso di stampa).

(83) Si veda, per esempio, il dossier sulla violenza in Algeria introdotto da Leca 1993, pp. 105-124.

(84) Si vedano, per esempio, Zghal 1991B, pp. 207-228; anche Hermassi 1991, p. 198.

verrebbero preservati intatti? Su quali questioni sarebbero pronti gli islamisti a transigere e ad accettare le decisioni democratiche della maggioranza? Accetterebbero, per esempio, limitazioni all'applicazione della *Shari'a*? E cosa accadrebbe a quelli «al di fuori del recinto» - dissidenti, artisti, atei? Iran e Sudan possono non rappresentare i modelli di organizzazione politica e comportamento che i Fratelli musulmani giordani, gli Hezbollah libanesi, o i seguaci di al-Ghannushi in Tunisia desiderano emulare, e quindi il riferimento a questi esempi di governo «islamico» autoritario può non fornire una visione fedele [85]. Comunque viene spesso detto e ipotizzato che quando i moderati islamici prendono le distanze dagli eccessi della violenza e dell'estremismo religioso non fanno che praticare la dissimulazione (*taqiyya*).

Ci sono molti dubbi sulle speculazioni a proposito di possibili legami fra i moderati pragmatici e il sottobosco militante, che prepara la rivoluzione se lo stato islamico non viene stabilito abbastanza velocemente, e la *Shari'a* non viene applicata completamente. I veri o presunti legami fra l'Associazione dei Fratelli musulmani registrati ufficialmente al Ministero degli affari sociali egiziano, e i loro apparati segreti (*al-nizam al-khass*, *al-jihaz al-sirri*) negli anni quaranta e cinquanta, fra le sezioni moderate e militari del Mouvement de la Tendance Islamique tunisino negli anni ottanta e all'inizio degli anni novanta, fra Hezbollah e l'Iran, Ghannushi e al-Turabi, evocano la visione di un movimento islamista diretto centralmente e fortemente integrato, che sarebbe solo tatticamente diviso in moderati non violenti e militanti armati[86].

Ma tuttavia queste speculazioni non sono basate su informazioni certe: possono ben esserci legami fra singoli pensatori, attivisti e gruppi del «campo» islamista, e non c'è dubbio sui flussi considerevoli di denaro provenienti da paesi ricchi di petrolio. Non può nemmeno esserci dubbio che singoli attivisti e gruppi vorrebbero unire l'intero movimento islamista sotto la loro guida: nei primi anni settanta i Fratelli musulmani egiziani crearono la loro organizzazione internazionale [87]; all'inizio degli anni novanta Hasan al-Turabi ha cercato di riunire attivisti islamisti e nazionalisti provenienti da tutto il mondo islamico in una sua organizzazione. Però queste iniziative, così come altre, sono in competizione tra loro, così come lo sono le organizzazioni islamiche patrocinate da Arabia Saudita, Pakistan o Libia, dalla Organizzazione della conferenza islamica alla Lega del mondo musulmano. Con qualche giustificazione, gli osservatori francofoni si riferiscono a una «*nebuleuse islamique*», liberamente tradotta in inglese come «*Islamic mist*» (nebbia islamica) suggerendo un'entità vagamente percepita dai confini non chiari;

(85) Per una critica del modello iraniano, si veda un'opuscolo dell'attivista siriano Sa'id Hawwa 1987.

(86) Si veda, per esempio, Duran 1993, pp. 337-345.

(87) Si veda al-Nifaysi 1989B, pp. 233ff.

questo è meno di una rete, e non esiste nessuna prova o indizio dell'esistenza di una «internazionale islamista» ben organizzata e diretta centralmente.

4. Questioni aperte

Può ancora essere troppo presto per valutare i risultati e le prospettive dell'accomodamento e dell'inclusione controllata di partiti, gruppi e attivisti islamisti «moderati» e pragmatici nel processo di liberalizzazione. Le condizioni nei paesi ai quali abbiamo fatto riferimento variano molto, così come le considerazioni e i calcoli dei governi, dei movimenti islamisti e degli attori politici non religiosi coinvolti. Praticamente tutti gli elementi esaminati brevemente in questa sede richiedono una più ampia indagine, che guardi più da vicino alle variazioni nel tempo e nel luogo. Quale è la logica della liberalizzazione se garantisce il riconoscimento del proprio status agli islamisti «moderati» e la possibilità di partecipazione politica legale? In un certo numero di casi, chiaramente in quelli egiziano e tunisino, lo scopo del regime nell'aprire il sistema era quasi evidente: si trattava principalmente di uno sforzo per «disinnescare» la sfida di ciò che è chiamato «estremismo religioso» (*al-tatarruf al-dini*), per separare i moderati dai militanti, per contenere i primi e per marginalizzare e delegittimare i secondi. Non c'era alcuna intenzione di permettere alle organizzazioni islamistiche, o, se è per questo, a nessun altro partito o organizzazione, di raggiungere la maggioranza e prendere il controllo di stato e società. In Giordania o in Kuwait la ragione effettiva può non essere del tutto diversa, nonostante il fatto che fondamentalismo o estremismo islamico non abbiano posto, nel periodo in considerazione, una minaccia radicale al regime e alla stabilità domestica.

Gli islamisti moderati sono autorizzati a operare apertamente sulla scena politica (con o senza autorizzazione formale come partito politico) principalmente per esporre la loro debolezza in termini sia ideologici che pratici, cioè, in ultima analisi, per distruggere la loro credibilità come movimento di protesta e alternativa possibile? Ma, anche se questo fosse l'obiettivo, funziona? Non potrebbe darsi che il riconoscimento aumenti la legittimità dei movimenti islamisti, e quindi rinforzi il loro fascino ben oltre la sfera politica vera e propria? Ed è vero che la democratizzazione autentica provocherebbe l'indebolimento degli islamisti, la cui forza è stata largamente attribuita alla lunga repressione delle opposizioni liberali non religiose e di sinistra? Quindi, la legalizzazione dei partiti di opposizione non danneggia gli interessi islamisti in paesi come la Giordania, dove godevano di un monopolio virtuale sull'attività politica tollerata? Le esperienze delle elezioni nello Yemen, in Giordania e in Kuwait alla fine degli anni ottanta e all'inizio degli anni novanta suggeriscono che, almeno a quello stadio di liberalizzazione control-

lata, ciò non fosse vero. Adattamento e inclusione possono almeno frustrare o prevenire la violenza? Gli esempi dell'Egitto e del Sudan suggeriscono che non è necessariamente così. Un approccio liberale non potrebbe essere interpretato come un segno di debolezza dagli islamisti radicali (come da altre forze di opposizione), che potrebbero sentirsi incoraggiati a intensificare la loro lotta contro il regime e i suoi reali o presunti sostenitori? Ancora una volta, la domanda deve essere fatta, ma è difficile trovare una risposta.

Non c'è prova che permetta di confermare o confutare questi interrogativi. La repressione su vasta scala del movimento islamista sembra essere fallita (si vedano i casi dell'Egitto negli anni cinquanta e sessanta, e dell'Algeria dal 1992), o aver provocato enormi perdite di vite umane (come in Siria, all'inizio degli anni ottanta). Non in tutti i casi gli islamisti rappresentano una minaccia all'ordine costituito dello stato e della società (la Giordania, il Kuwait o lo Yemen unito degli anni ottanta e inizi novanta potrebbero essere citati come esempi), e quindi sembrano esserci pochi motivi per cui non dovrebbero essere inclusi nel processo di liberalizzazione. Certamente non ci sono successi garantiti per la strategia di accomodamento: però una cosa è chiara: finché non ci sono controlli e bilanciamenti, non ci sono neppure garanzie (e, di nuovo, questo non vale solo per gli islamisti). La condizione cruciale per il successo dovrebbe quindi essere che agli islamisti, come a ogni altro attore politico, fosse impedito di ottenere un monopolio sul dibattito intellettuale e sul potere politico. Quindi la domanda finale, a cui ancora non c'è risposta, rimane quale possa essere il gruppo sociale, l'organizzazione o istituzione che impone effettivamente la conformità alle regole.

Informazioni attendibili su «reali» intenzioni e fini occulti, collegamenti trasversali e dissimulazioni verbali, sono quasi impossibili da ottenere. Rimane la poca fiducia, e il timore dei progetti islamisti tende a far schierare le persone di sinistra e i liberali sulla linea del governo, anche se questo implica maggiori restrizioni invece che ampliamento delle libertà democratiche. In queste circostanze, le opportunità per provare la buona fede e dedicarsi a costruire la fiducia sono limitate. Ma, come hanno dimostrato gli esempi cui ci si è riferiti in questo capitolo, tali opportunità sono lì e meritano maggiore attenzione di quanta ne abbiano ricevuta fino ad ora. Le alternative all'accomodamento e all'integrazione controllata, cioè l'esclusione rigida e la repressione su vasta scala, si sono dimostrate inefficaci o spaventosamente costose in termini di vite umane, diritti e libertà.

3. I regimi arabi e la democratizzazione: le risposte alla sfida dell'islamismo

di Michael C. Hudson

Nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale le relazioni dei regimi mediorientali con i rispettivi sistemi sociali hanno assunto una molteplicità di forme. Mentre la maggior parte di questi paesi sono stati governati da regimi autoritari (monarchici o repubblicani), solamente due di essi - Turchia e Israele - hanno sperimentato periodi quasi ininterrotti di vita politica fondata su procedure elettorali parlamentari. Fra tutti gli stati arabi, soltanto il Libano si è avvicinato al modello liberale, ma il suo sistema democratico sfaldatosi nel 1975, all'inizio di una guerra civile durata 15 anni, sta solo ora cominciando una fase di rinnovamento, peraltro tuttora incerto.

Di recente, sono comunque emersi diversi fattori, a livello mondiale e regionale, che sembrano facilitare un significativo - per quanto fragile e forse reversibile - processo di liberalizzazione della politica araba. Il crollo dell'Unione Sovietica ha compromesso un certo tipo di modello nazionalistico-autoritario; inoltre la fine del boom petrolifero ha accentuato le crescenti difficoltà socioeconomiche in tutti i paesi arabi, tranne quelli del Golfo, piccoli e molto ricchi, che vivono della rendita petrolifera, e ha acuito le richieste di maggiore partecipazione politica provenienti dalla società.

L'influenza delle dottrine neoliberali di sviluppo economico nei paesi industrializzati e nelle organizzazioni finanziarie internazionali ha accelerato i processi di aggiustamento strutturale e di privatizzazione, i quali stanno generando forze politiche capaci di contrapporsi ai regimi e agli stati. Tra gli altri fattori che stanno indebolendo l'abitudine all'autoritarismo dell'opinione pubblica araba, vi sono il crescente disincanto popolare e il malcontento per le promesse nazionaliste disattese, nonché la perdita di fiducia in se stesse da parte di alcune componenti delle stesse élite dominanti. In breve, è possibile che la società civile stia diventando maggiorenne. Un aspetto distinto, e forse paradossale, della nuova politicizzazione nella società araba è rappresentato dall'affermazione dei gruppi politici islamisti, quali componenti maggiormente articolate e organizzate dell'opposizione all'ordine autoritario dominante. L'islamismo non è affatto l'unica forma di opposizione organizzata nelle società civili in fermento nel mondo arabo, ma sembra

comunque la più popolare e diffusa. Da parte loro, le élite dominanti (tranne rare eccezioni) non apprezzano l'idea di dividere il potere con opinioni pubbliche di cui, a dir poco, diffidano; per loro, quindi, la questione democratica è indissolubile dalla sfida islamista. Questo capitolo si propone di considerare le varie strategie elaborate dai regimi per affrontare questa sfida come un modo di valutare il processo di democratizzazione in generale. Il principio che soggiace a questa analisi è che la «liberalizzazione» o la «democratizzazione» nel mondo arabo, allo stadio attuale, è principalmente un fenomeno che viene dall'alto, piuttosto che dal basso.

Indipendentemente dalle cause più profonde, non c'è dubbio che i paesi arabi abbiano iniziato di recente a conoscere una certa apertura politica. In Kuwait e Marocco, paesi che in passato hanno avuto una frequentazione sporadica e limitata della politica parlamentare, si sono svolte importanti consultazioni elettorali nel 1992. Nel 1993 in Giordania si sono tenute le seconde elezioni relativamente libere nel giro di quattro anni; lo Yemen, il candidato forse più improbabile per un processo di democratizzazione, ha visto svolgersi le elezioni dell'aprile 1993 con esito positivo. Nel settembre 1992 il Libano ha organizzato le sue prime elezioni parlamentari in 20 anni; elezioni imperfette, eppure importanti ai fini della ricostruzione nazionale. Perfino i sistemi più ostici alla partecipazione e alla contestazione, sembrano essersi ammorbiditi. Tra le repubbliche di stampo nazionalistico-autoritario occorrerebbe distinguere l'attuale situazione in Egitto e Tunisia (malgrado i loro problemi «islamisti») per la maggiore apertura rispetto a quella in Siria e Iraq. E, tra le monarchie più chiuse e tradizionali, è interessante rilevare il cauto esperimento condotto in Oman e Arabia Saudita con i «consigli consultivi». Alla luce di quanto detto sin qui si può comprendere perché alcuni politologi esperti in questioni arabe sostengano che la liberalizzazione, o perfino la democratizzazione, siano ora possibili in una regione del mondo che è stata forse la più refrattaria a istanze politiche democratiche o liberali[1].

Nonostante la loro immagine autoritaria, gli stati e i regimi mediorientali non sono uniformi per quanto riguarda il loro rapporto con il sistema sociale. Alcuni possono essere più inclini di altri ai diversi gradi e tipi di liberalizzazione e democratizzazione, così pure i regimi non sono omogenei nella loro risposta alla principale corrente populista degli anni novanta: il radicalismo islamico. Ma poiché l'orientamento islamista rappresenta oggi la corrente politica più forte che emerge dalle società arabe, la prova decisiva della liberalizzazione e della democratizzazione è rappresentata dal modo in cui gli stati e i regimi si pongono in rapporto con questa corrente. La difficoltà della prova non è data soltanto dalla profondità del radicamento del cosiddetto

(1) Hudson 1988, 1991; al-Sayyid 1991; Cantori e altri 1991; Crystal 1994.

Islam politico, ma anche dal carattere radicale, antiliberale e antidemocratico di alcuni dei suoi esponenti meglio organizzati.

Tuttavia l'Islam politico non è neppure una forza monolitica [2]. Se da una parte i movimenti islamici, dal Maghreb all'Iran, hanno molto in comune su un piano ideologico, e sembrano esserci significativi vincoli intellettuali e organizzativi tra questi gruppi, dall'altra esistono comunque anche delle differenze in materia di dottrine, obiettivi, tattiche e basi sociali di sostegno. L'Associazione egiziana dei Fratelli musulmani non è una copia pedissequa del Fronte islamico di salvezza o dell'*Hezbollah* libanese. Gli islamisti in Marocco non possono adottare il codice operativo del Nahda tunisino, se non altro perché la funzione dell'Islam come base di legittimità di questi due regimi è tanto marcatamente differente.

Per chiarire le nostre riflessioni riguardo alla possibilità di democrazia, liberalismo e stabilità, il primo passo consiste nell'illustrare in che modo i diversi regimi hanno risposto alle diverse richieste di partecipazione politica, e in particolare a quelle islamiste; il passo successivo servirà a classificare e comparare tali risposte. È importante constatare che le strategie elaborate dai regimi non sono necessariamente costanti nel tempo, in quanto esse cambiano secondo le circostanze. La descrizione e la classificazione possono comportare chiarimenti e approfondimenti. Perché regimi diversi rispondono in modo diverso alle questioni della liberalizzazione e dell'islamismo? Quale ruolo svolge l'ambiente socioeconomico? L'islamismo in Africa settentrionale può avere dietro di sé una forte componente di malcontento da parte del proletariato, mentre in Arabia Saudita o in Giordania le circostanze sociali conferiscono un carattere differente alla protesta islamica. Occorre inoltre tenere presente la struttura dell'apparato dirigente e dell'élite dominante: un regime fondato su una minoranza, come quello siriano, può sentirsi costretto ad adottare certe tattiche che un regime relativamente «autentico», come quello giordano, troverebbe inappropriate. Anche i rapporti con l'estero hanno la loro importanza: le élite dominanti traggono parte delle loro prerogative autoritarie dai rapporti economici privilegiati che intrattengono con i paesi industrializzati, come nel caso delle ricche monarchie petrolifere arabe. Eppure, su un piano politico, regimi molto vicini agli Stati Uniti sembrano più vulnerabili alle critiche islamiste di quanto non lo siano i regimi che hanno rapporti più freddi con gli Stati Uniti.

Tenendo presenti tali aspetti complessi, intendiamo valutare le prospettive di democratizzazione descrivendo le modalità di risposta dei regimi alla forza crescente dell'islamismo, in una gamma che va dalle strategie di esclusione a quelle di dialogo. A un estremo, troviamo la strategia di esclusione coatta, fondata sul principio secondo cui le organizzazioni islamiste

(2) Dessouki 1982, Esposito 1983, Silvan 1985; Wright 1985; Stowasser 1987.

costituiscono una minaccia inaccettabile per la sicurezza del regime e la stabilità interna. Si tratta di una strategia di scontro frontale, di «chirurgia radicale». L'emarginazione rappresenta una strategia più sofisticata, eppure essenzialmente ancora di esclusione: è fondamentalmente una strategia di logoramento fondata sull'applicazione costante di procedure legali discriminatorie, tattiche di pressione da parte del regime, vessazioni ad opera delle forze di sicurezza e ostacoli burocratici. Una terza tipologia è rappresentata dalla strategia di prevenzione, anch'essa esclusiva, anche se in modo diverso. Essa combina la proibizione delle attività islamiche non di regime, con il tentativo di monopolizzare lo spazio religioso nella vita pubblica, insistendo sul fatto che solo il regime è depositario della legittimità politica islamica. La strategia successiva è quella della partecipazione limitata, che ammette la presenza islamista, ma la subordina a condizioni che mirano a garantire che non possa raggiungere il controllo della vita politica. Questa strategia comporta la creazione di un consenso nazionale, attraverso la promulgazione di un patto tra i vari orientamenti politici, che disciplina la competizione politica vietando espressamente la costituzione di partiti religiosi, o aventi affiliazioni esterne. Un tale tipo di strategia può anche prevedere regole elettorali, di autorizzazione dei partiti o di suddivisione in distretti elettorali, che abbiano l'intento di limitare la forza islamista. Al tempo stesso, nell'ambito di questa strategia, il regime può incoraggiare l'attività delle organizzazioni islamiste «moderate», a scapito di quelle estremiste. Infine, l'estremo liberale di questa gamma di strategie è rappresentato dalla strategia di inclusione totale. I regimi che adottano questa linea considerano le organizzazioni politiche islamiste alla stregua degli altri gruppi di opposizione, accettano il principio di un'opposizione leale e presuppongono che anche l'opposizione islamista agirà nel pieno rispetto delle regole costituzionali.

Il modo in cui un problema viene posto può comportare giudizi di valore in realtà non voluti. Un'indagine sulle risposte che i regimi danno all'attività islamista può dare l'impressione implicita che l'islamismo sia «cattivo», una forza che i regimi «buoni» cercano di affrontare. Non intendo esprimere una simile opinione. Esiste, comunque, l'impressione tra le élite dominanti nella maggior parte dei paesi arabi, che i movimenti islamisti siano cattivi, e che, non a caso, rappresentino una minaccia per i regimi in carica. Secondo loro, l'islamismo è una forza che deve essere piegata, in un modo o nell'altro, attraverso l'esclusione coatta, l'emarginazione, il controllo o la partecipazione limitata. Per la maggior parte delle élite dominanti la quinta strategia, quella dell'inclusione totale, è una strategia destinata al fallimento; una volta in carica, o sul punto di affermarsi, gli islamisti distruggerebbero il liberalismo o la democrazia che potrebbero eventualmente emergere. Anche questa, naturalmente, non è che un'opinione, un'ipotesi. Detto ciò, mi sia consentito chiarire i motivi del mio approccio «dall'alto»: ho scelto di parlare delle

strategie dei regimi non in virtù di un pregiudizio favorevole alla loro stabilità; bensì perché nella maggior parte dei sistemi politici arabi sono fondamentalmente i regimi autoritari che fissano le «regole del gioco». Dal punto di vista dell'opposizione e degli islamisti si può immaginare una serie, ugualmente interessante, di domande strategiche: ad esclusione dell'accettazione dell'invito di un regime ad avere pieno e legittimo accesso al potere (l'«inclusione totale» dei regimi), è o no nell'interesse degli islamisti accettare situazioni di emarginazione, prevenzione o partecipazione limitata, al fine di evitare la propria «esclusione forzata», cioè la repressione operata per mano del regime?

Passeremo ora in rassegna queste diverse strategie adottate dai regimi, prendendo in considerazione, per ciascuna di esse, particolari paesi a titolo esemplificativo. Iraq e Siria saranno menzionati a proposito della strategia dell'esclusione forzata; Egitto e Tunisia come paradigmi della strategia dell'emarginazione; Arabia Saudita, Marocco e (in modo diverso) Sudan sono il modello per l'applicazione della strategia della prevenzione; Giordania, Libano, Kuwait e Yemen saranno considerati per le loro variazioni sulla strategia della partecipazione limitata, mentre solamente l'Algeria, per un breve periodo (dal 1988 fino al colpo di stato del dicembre 1991) potrà essere citata a rappresentare un fenomeno nel mondo arabo: un governo pronto ad accettare, nella competizione democratica, la partecipazione islamista e di altri gruppi di opposizione.

Se da una parte tale tassonomia è essenzialmente statica, è però importante riconoscere che certi paesi si sono spostati da una categoria all'altra: ad esempio, in passato ho considerato la Tunisia un caso di «partecipazione limitata» subito dopo l'ascesa al potere di Ben Ali nel 1987, ma, a partire da quel momento, il paese ha escluso sempre di più gli islamisti e le altre forze politiche. In questo studio la considero pertanto come un caso di «emarginazione», anche se si potrebbe dire che, dal 1992, il regime di Ben Ali si è orientato verso la pratica dell'«esclusione forzata», perlomeno nei confronti degli islamisti del movimento Nahda. Analogamente, il regime egiziano di Mubarak alla fine degli anni ottanta ha adottato una formula di partecipazione limitata con diversi schieramenti politici, compresa l'Associazione dei Fratelli musulmani, ma all'inizio degli anni novanta ha assunto una posizione di «esclusione totale» equivalente a una guerra aperta nei confronti delle organizzazioni islamiste radicali. Al tempo stesso, il regime di Mubarak mantiene certe caratteristiche di liberalismo rispetto ad altri protagonisti della società civile egiziana. Pertanto, ora intendo classificarlo come un esempio di strategia di «emarginazione». Giordania, Kuwait e Yemen, d'altra parte, danno mostra di orientamenti favorevoli all'inclusione, e il Libano - il solo sistema politico arabo con un lungo passato di partecipazione - mostra segnali di ritorno a una forma di «partecipazione limitata» dopo una cruenta guerra civile.

1. L'esclusione forzata

Quasi tutti i regimi arabi si sono impegnati nella repressione delle organizzazioni islamiche radicali. Perfino i regimi che perseguono una strategia di prevenzione o di partecipazione limitata hanno perseguitato i militanti islamisti. Ma alcuni regimi sono stati assai più repressivi di altri, intendendo la repressione virtualmente come l'unico mezzo per affrontare la sfida islamista. Tra questi possiamo citare Siria, Iraq, Libia e, dopo il colpo di stato del dicembre 1991, l'Algeria. Tutti questi regimi hanno sferrato colpi devastanti agli oppositori islamisti: la Siria contro i Fratelli musulmani, l'Iraq contro *al-Da'wa*, la Libia a danno delle «migliaia» di dissidenti islamici [3] e l'Algeria contro il Fronte islamico di salvezza.

In quanto a pura spietatezza, il regime iracheno del presidente Saddam Hussein si colloca probabilmente al primo posto. Molto prima delle due guerre del Golfo, i regimi iracheni avevano dimostrato di non conoscere limiti nella repressione di qualunque forma di opposizione indipendente, proveniente da nazionalisti come i nasseriani, movimenti ideologici come i comunisti, sette religiose come gli sciiti, o gruppi etnici come i curdi. Una delle cause della prima guerra del Golfo (Iraq-Iran, 1980-1988) fu la crescita del partito sciita iracheno, *al-Da'wa*, che, secondo Baghdad, aveva intenzioni sovversive ed era appoggiato dall'Iran. All'indomani della seconda guerra del Golfo tra l'Iraq e il Kuwait e l'alleanza internazionale guidata dagli Stati Uniti (1990-1991), il regime di Saddam Hussein ha effettivamente liquidato gli oppositori curdi nel nord, e quelli sciiti nel sud del paese, congelando a tempo indefinito un progetto che risaliva a prima della guerra e che mirava a procedere verso un sistema di governo un po' meno monolitico. Logorato dalle sanzioni internazionali decretate dopo la guerra, il comprensibile stato di emergenza del regime ha escluso qualunque apertura in favore della liberalizzazione o della partecipazione di gruppi islamisti con velleità autonomiste.

Malgrado la presenza di numerosi tra i requisiti essenziali di una «società civile», in Iraq la «sfera pubblica» (nell'accezione Habermas) è apparentemente svanita per l'immediato futuro; in effetti, l'idea di «opposizione leale» deve sembrare un ossimoro all'attuale gruppo dirigente iracheno. Allo stesso modo, un altro regime autoritario alquanto frustrato, quello del colonnello Mu'ammar Gheddafi in Libia, ha cercato di convincere gli americani e gli altri occidentali che esso si oppone al «fondamentalismo islamico» e che è in grado di adottare misure drastiche per estirpare il fenomeno. Le interessanti, per quanto eccentriche, idee di Gheddafi riguardo la democrazia diretta attraverso «comitati e conferenze popolari», non contemplano la partecipa-

(3) *The Economist*, 7 marzo 1992, p. 42.

zione di organizzazioni islamiste popolari, né di qualsiasi gruppo organizzato indipendente.

L'esperienza siriana è forse la più istruttiva tra i casi di «esclusione totale». Nel 1943, la Siria iniziò la sua vita politica indipendente come democrazia parlamentare liberale. Scosso dall'ondata di nazionalismo arabo, accentuatasi dopo la nascita dello stato di Israele, il sistema parlamentare siriano lasciò il posto a un regime fondato su un solo partito, pan-arabo e dominato dalla componente militare, la cui tolleranza nei confronti dell'opposizione si limitò a consentire che alcuni partiti subordinati e di orientamento analogo partecipassero alla vita parlamentare e governativa su base simbolica. I Fratelli musulmani, comunque, avevano radici popolari in Siria e costituivano ben più che una sfida simbolica per il Presidente Hafiz al-Asad. Nessuno dei regimi che praticano l'esclusione totale è stato più efficace della Siria nel contrastare la sfida islamista.

Tale sfida, si tende talvolta a dimenticare, è stata tanto spietata quanto la risposta del regime. Dopo una campagna di terrorismo ispirata dall'Associazione dei Fratelli musulmani tra la fine degli anni settanta e l'inizio degli anni ottanta, il regime di Asad adottò misure draconiane per sopprimere la rivolta dell'Associazione a Hama, nel febbraio 1982, che, oltre agli ingenti danni materiali, causò la morte di almeno 10.000 persone. Il regime era doppiamente vulnerabile rispetto alla sfida islamista: lo stesso presidente e alcuni membri di rilievo della struttura di vertice erano Alawiti, cioè membri di una setta la cui «deviazione» dalla corrente principale dell'Islam era avversa ai militanti ortodossi Sunniti. Inoltre, il regime era Ba'thista, e l'ideologia fondamentalmente laica del partito Ba'th valorizzava il nazionalismo arabo più dell'identificazione religiosa.

A partire dalla soppressione della rivolta a Hama, il regime siriano ha conosciuto più di un decennio di stabilità. Esso ha cercato di disorientare la nuova protesta islamista persuadendo il clero «ufficiale» islamico a sostenere le credenziali religiose del regime, assegnando ai musulmani sunniti una serie di importanti incarichi di governo, ad eccezione di quelli che presiedono al controllo della sicurezza interna. Ma due fattori hanno aumentato le istanze volte ad ottenere la liberalizzazione del sistema politico: il crollo dell'Unione Sovietica, il principale protettore esterno della Siria, e la necessità di liberalizzare l'economia per stimolarne la crescita. Così, pur attuando ancora l'«esclusione totale» a danno dei Fratelli musulmani, Asad ha fatto alcuni piccoli gesti di apertura. In occasione delle elezioni parlamentari del giugno 1990, è stata consentita la partecipazione esclusivamente dei partiti approvati dal regime e dei candidati indipendenti, con gli islamisti semplicemente assenti. Nel dicembre 1991, il presidente Asad ha ottenuto il 99,9 % del voto popolare in un plebiscito per la riconferma del suo mandato. La Siria, sotto Asad e anche dopo di lui, continuerà a sperimentare pressioni in favore della

liberalizzazione politica, ma solo nell'era post-Asad sarà possibile valutare il successo o meno della sua strategia di liquidazione degli islamisti radicali, e dei suoi sforzi di promuovere personalità musulmane in realtà sottomesse. Comunque, per il momento, questa strategia sembra essere servita ai suoi scopi. Tanti altri governanti arabi, minacciati dall'opposizione islamista, hanno tratto la conclusione (almeno in privato) che il modo migliore di affrontare un tale tipo di sfida è cercare di liquidarla totalmente.

Due quesiti, tuttavia, sollevano dubbi circa l'«esclusione coatta». Innanzitutto, in base a quali circostanze si può giustificare un tale approccio, considerati i suoi pesanti costi umani e morali? In secondo luogo, il regime ha il potere di attuarlo in modo soddisfacente?

Nei due casi più evidenti di questo tipo, Siria e Iraq, i regimi sembravano pienamente convinti del fatto che l'opposizione islamica rappresentasse una minaccia mortale, sebbene si trascurasse di verificare in base a quali principi i regimi meritavano di restare in carica ad ogni costo. In ogni caso, questi regimi, ritennero, correttamente a quanto pare, di avere la forza per distruggere (o almeno incrinare) l'opposizione islamista. Ma in altri casi la strategia si è dimostrata disastrosa. Oltremodo controproducente è stato il tentativo del regime algerino di reprimere gli islamisti, che avevano dato mostra di forza significativa durante la breve esperienza democratica. Nel momento in cui i capi dell'apparato di sicurezza militare e del partito dominante decisero di rinnegare la strategia di totale inclusione del presidente Chadli Benjedid, fecero precipitare il paese in un lungo periodo di sanguinosa instabilità, piuttosto che realizzare una «eliminazione pulita».

Ai governanti egiziani è andata un pochino meglio: il presidente Anwar Sadat tentò l'esclusione coatta nel 1981, quando fece imprigionare in modo sommario migliaia di oppositori, non solo islamisti; ma poco dopo fu assassinato da una cellula islamista interna all'esercito egiziano. Non sembra neppure che la guerra del presidente Mubarak contro gli islamisti, lanciata all'inizio degli anni novanta, possa produrre un successo rapido e decisivo. Ugualmente la Tunisia, che, dopo l'ascesa al potere di Zine Abidine Ben Ali nel 1987, aveva promesso di adottare la strategia dell'«inclusione totale», ne ha attuata invece una di «emarginazione», irrigidendo la propria posizione e dichiarando guerra al principale movimento islamico, ma rinnovando nel contempo il proprio impegno formale in favore di una maggiore partecipazione da parte di partiti non islamisti accettabili; il risultato è comunque ancora dubbio. Anche in Libia il colonnello Gheddafi, a giudicare dalle scarse informazioni disponibili, sembrerebbe tentare un analogo processo di liquidazione, ma non è chiaro se egli sia effettivamente riuscito a stroncare l'opposizione islamista.

2. L'emarginazione

L'emarginazione è una strategia di logoramento, condotta dallo stato, a danno delle organizzazioni islamiste, considerate sovvertitrici dell'ordine esistente, o perlomeno della stabilità del regime. All'inizio degli anni '90, i presidenti di Egitto e Tunisia costituiscono due modelli rappresentativi al riguardo. Dopo pochi anni soltanto dal conseguimento del potere (Mubarak nel 1981 e Ben Ali nel 1987), entrambi avevano promesso di inaugurare un'era di democrazia autentica, o di inclusione totale. Ma nessuno dei due si è accostato a tale modello in tempi rapidi, avviando anzi strategie di partecipazione limitata, per poi ricadere su una strategia di pressoché totale esclusione quando il contrasto con le organizzazioni islamiste populiste, appoggiate in parte dall'esterno, è diventato sempre più violento.

In Egitto, i predecessori del presidente Hosni Mubarak, Nasser e Sadat, hanno cercato entrambi di risolvere il loro problema islamista attraverso la repressione e ordinato esecuzioni di capi politici, arresti di massa, internamenti. Sadat, che in un primo momento aveva blandito la relativamente compiacente Associazione dei Fratelli musulmani, successivamente si allarmò per la costituzione di gruppi sempre più radicalizzati (*Jama'at*), cercò di sopprimerli e fu assassinato nel 1981 ad opera di una cellula islamista presente all'interno dell'esercito. Mubarak si è inizialmente riproposto, come elemento del suo modesto programma di liberalizzazione, di integrare la dirigenza «moderata» dell'Associazione dei Fratelli musulmani nella vita politica. Anche se ai Fratelli musulmani non era consentito partecipare in qualità di partito politico, i loro candidati, alleati con quelli di altri partiti, ottennero alcuni seggi nelle elezioni parlamentari del 1984 e del 1987. Ma i Fratelli musulmani, con tutti gli altri partiti di opposizione (eccetto il *Tajammu'*) decisero di boicottare le elezioni del 1990 per protesta, contro quelli che essi consideravano i vantaggi ingiusti attribuiti al Partito nazionale democratico di Mubarak.

Questa iato nella partecipazione formale islamista è stato probabilmente controproducente rispetto agli interessi del regime e dell'Associazione, e ha segnato l'abbandono della strategia della «partecipazione limitata» in favore dell'«emarginazione». Anche se inasprita, la posizione assunta da Mubarak non costituisce un completo ritorno alla strategia di totale esclusione come praticata dall'Iraq o dalla Siria, perché, in generale, egli cerca di evitare uno scontro frontale con l'Islam organizzato.

La possibilità di esprimere opinioni pubblicamente e la libertà di stampa garantiscono ancora un canale aperto agli islamisti e ad altri generi di opposizione. In effetti, un vantaggio del permettere l'accesso di elementi islamisti alla scena politica è che li costringe a competere a parità di condizioni con gli altri partiti e i loro programmi. Inoltre, i problemi di carattere

organizzativo contribuiscono a frenare la crescita islamista. Gli islamisti non sono, probabilmente, più divisi in fazioni interne di quanto lo siano altri gruppi egiziani di opposizione, ma, come rileva Springborg, l'Associazione dei Fratelli musulmani è stata indebolita dalle divisioni interne [4].

In termini di atteggiamento politico, Mubarak ha agito con abilità per allentare e attenuare la protesta islamica, ad esempio appoggiando le restrizioni relative al lavoro femminile, senza tuttavia abbandonare altre politiche, come quella in favore del rapporto con gli americani, che rappresentano una sorta di anatema per molti islamisti. Comunque, la strategia dell'emarginazione colpisce con durezza il suo obiettivo. L'apparato di sicurezza egiziano è utilizzato per la sorveglianza a tempo pieno delle dozzine di organizzazioni clandestine islamiste che sono in grado di fare ricorso alla violenza. La «rivolta del pane» del 1977 e la rivolta dei poliziotti del 1984 hanno dimostrato in che modo tali gruppi possano eccitare le tensioni socioeconomiche. Il governo egiziano si è comportato in modo sempre più energico rispetto a certi gruppi islamisti, come attestano diversi rapporti in materia di diritti dell'uomo [5].

Malgrado il fanatismo di alcuni ministri dell'interno, la pura e semplice dimensione e densità della società egiziana rendono difficile garantire la sicurezza contro il tipo di violenza che fu diretta contro Sadat ed altre personalità pubbliche. Un altro indicatore delle tensioni latenti nella società egiziana è dato dai continui anche se sporadici attacchi ad opera dei militanti islamici a danno dei cristiani copti egiziani. Nel giugno 1992 gli egiziani furono estremamente colpiti dall'assassinio del famoso scrittore Farag Fawda, aspro critico degli islamisti radicali, per mano di un membro dell'organizzazione del Jihad (Guerra santa). Questo atto evocò l'assassinio di Rifat al-Mahgoub, presidente del Parlamento egiziano, avvenuto nel dicembre 1990 ad opera degli islamisti, sottolineando nuovamente la perdurante serietà della sfida posta dagli islamisti radicali. Nell'agosto 1993 il ministro dell'interno scampò ad un attentato contro la sua vettura perpetrato da un gruppo islamista; nel mese di novembre dello stesso anno, anche il Primo ministro corse lo stesso rischio, mentre a dicembre tre militanti islamisti furono giustiziati con l'accusa di aver tramato per uccidere il presidente Mubarak. Malgrado ciò i candidati islamisti registrarono un piccolo ma significativo risultato nelle elezioni per i consigli locali e municipali nel novembre 1993, nonostante gli sforzi governativi volti ad impedirne la vittoria.

A differenza di diversi altri capi arabi, Mubarak sembra essere consapevole del fatto che i costi di una drastica repressione possono essere maggiori di quanto lo stato possa permettersi. I consiglieri vicini a Mubarak ritengono

(4) Springborg 1989, pp. 231-38.
(5) U.S. Department of State 1990, p. 1366; Amnesty International 1992A.

che egli vorrebbe essere più liberale, ma che i suoi sforzi sono sabotati dall'apparato consolidato costituito dal partito Nazionale Democratico di governo, e dalla struttura militare. Se da una parte gli studiosi[6] riconoscono a Mubarak il merito del suo sofisticato approccio al fenomeno islamista, dall'altra essi mettono in guardia sul fatto che il radicalismo islamico potrebbe riversarsi nei canali istituzionali che Mubarak ha creato per emarginarlo.

Il caso tunisino è interessante perché il regime di Ben Ali è giunto al potere avvalendosi di credenziali relativamente liberali, e inizialmente è sembrato determinato a conseguire un intesa con il crescente populismo islamico invece di reprimerlo con la forza. In effetti, il fattore determinante della rimozione, da parte di Ben Ali, dell'ormai vacillante presidente Habib Bourghiba nel 1987, fu l'atteggiamento tirannico di quest'ultimo nei confronti degli oppositori islamisti. A questo atto si accompagnò l'annullamento di alcune sentenze di morte contro militanti islamisti; e, sebbene alcuni tunisini fossero preoccupati per i suoi precedenti in materia di sicurezza interna, essi accolsero positivamente le intenzioni di Ben Ali, apparentemente favorevoli alla liberalizzazione e alla democratizzazione. Il patto nazionale faticosamente elaborato nel 1988 sembrò agli osservatori un documento liberale, mirante all'inclusione delle opposizioni nel quadro politico [7]; in realtà, esso mascherava l'intenzione del regime di indebolire, in generale, l'opposizione all'Rcd (Rassemblement Constitutionnel Democratique), il partito di governo, e in particolare quella islamista.

Il primo anno e mezzo del regime di Ben Ali sembrò confermare le aspettative di riforma liberale generate dal suo avvento. Il nuovo presidente decretò un'amnistia in favore di oltre 10.000 prigionieri politici, e impegnò la Tunisia al rispetto delle norme internazionali in materia di trattamento giudiziario delle persone sospette. Ma il governo non mantenne mai le sue promesse di democratizzazione. Già nel gennaio 1988 Ben Ali insistette nel voler riottenere la guida del Rcd, nonostante le obiezioni dei capi dell'opposizione. Nelle elezioni del 1989, il Rcd potè ottenere il controllo totale della Camera dei deputati anche se al-Nahda, il partito islamista, ottenne almeno il 15% del voto popolare. In segno di protesta contro un processo politico monopolizzato dal Rcd, l'opposizione boicottò le elezioni municipali e provinciali del giugno 1990. Il governo non soltanto vietò la registrazione ufficiale di al-Nahda, ma iniziò ad arrestarne molti sostenitori. Amnesty International, che aveva inizialmente accolto con favore le nuove politiche di liberalizzazione del governo, pubblicò rapporti fortemente critici rispetto alla soppressione dei diritti umani e politici da esso attuata. Secondo un rapporto di Amnesty International del 1992, il governo aveva arrestato

(6) Springborg 1989, p. 244.
(7) Anderson 1991, p. 260.

almeno 8.000 simpatizzanti di al-Nahda dal settembre del 1990, detenendone migliaia in regime di isolamento prolungato [8]; il rapporto riferiva inoltre di centinaia di casi di tortura. Altri osservatori indipendenti stranieri, nonché funzionari e intellettuali tunisini, insistono sul fatto che oggi c'è un clima di repressione politica in Tunisia, diretto particolarmente contro quella che viene vista come la minaccia islamica.

Perché il governo ha adottato una simile strategia? Può essa determinare la stabilità politica? Conversazioni avute con funzionari tunisini rivelano un profondo sospetto circa le intenzioni del Nahda: la loro impressione è che si tratti di un'organizzazione sovversiva con l'obiettivo di promuovere una rivoluzione in stile iraniano - non solamente in ambito politico, ma in relazione ai diversi aspetti della vita. Il capo di al-Nahda, lo Sheikh Rashid al-Ghannushi, in esilio dal 1989, è implicato, secondo il governo tunisino, in una congiura contro il presidente Ben Ali. Il Nahda è stato accusato di mantenere rapporti con una «internazionale islamista», e per due volte, dal giugno 1991, il governo ha preteso di avere sventato un complotto volto a rovesciarlo, anche se molti osservatori accolgono queste accuse con scetticismo. Queste accuse potrebbero anche essere fondate, tuttavia alcuni studiosi credono che il passato di Ben Ali e del suo entourage, nei servizi di sicurezza interna, lo predispongono a una tale prospettiva. Certamente, il perdurante problema rappresentato dal sottoproletariato tunisino, povero, giovane, disoccupato ed esasperato, solleva timori di sommosse urbane che potrebbero essere sfruttate dagli islamisti radicali. La crisi Iraq-Kuwait e la guerra del 1990-1991 hanno contribuito ad aumentare il grado di nervosismo dell'élite dominante.

Alla base di questo nervosismo vi è la percezione da parte del regime di mancare di una salda formula che lo legittimi: da una parte esso non può rivendicare l'eredità del Bourghibismo (anche se questa eredità ha perso molto del suo ascendente per i tunisini più giovani); dall'altra non può ritenersi né ampiamente rappresentativo, né incontaminato dalla corruzione dello stato e del Rcd. In breve, l'élite dominante ha una concezione pessimistica riguardo ai rischi che può comportare la democratizzazione e alla minaccia dell'islamismo. Questo pessimismo ha portato l'élite dirigente ad abbandonare il proprio programma di inclusione totale, a favore di una democrazia «esente da rischi», così come illustrata nel Patto nazionale. Naturalmente, non si può escludere la possibilità che il Nahda potrebbe agire in maniera sovversiva o rivoluzionaria nel caso in cui ottenesse un qualunque potere formale, malgrado l'impegno professato dai suoi capi di attenersi alle regole democratiche. Ma, promettendo prima la democrazia e poi sfidando il movimento populista islamico, il regime può aver provocato l'avverarsi dei

(8) Amnesty International 1992B, p. 30.

suoi timori. Il fatto che una strategia di emarginazione per logoramento possa funzionare dipende da quale delle due parti mostra la maggiore capacità di resistenza a lungo termine. Quanto accaduto finora in Tunisia non consente di giungere a delle conclusioni. Nel giugno 1991 secondo il *Washington Post*, «La Tunisia sembra aver sgonfiato l'impeto fondamentalista»; ma sei mesi dopo lo stesso quotidiano (a firma dello stesso autore) dichiarava: «La Tunisia fronteggia una nuova minaccia dei fondamentalisti islamici» [9].

Sottoposte a pressanti critiche internazionali per il loro autoritarismo, le autorità tunisine hanno permesso la costituzione di nuove organizzazioni per i diritti dell'uomo (dopo aver chiuso quelle esistenti in precedenza), e hanno anche promesso riforme elettorali che avrebbero consentito una maggiore rappresentatività alle minoranze in occasione delle elezioni parlamentari svoltesi nel marzo 1994. Fortunatamente per la stabilità del regime, il programma tunisino di liberalizzazione economica è stato relativamente indolore e nel 1993 stava iniziando a produrre dividendi di crescita. Pur rimanendo le restrizioni in materia di stampa, è consentito il funzionamento di almeno quattro partiti laici di opposizione. Ciononostante le pressioni ad opera del regime proseguono: Amnesty International riportava nel giugno 1993, che centinaia di donne, per lo più mogli e parenti di membri di Al-Nahda, erano state imprigionate, molestate e intimidite nel corso degli ultimi due anni [10]. E, malgrado una campagna condotta dalle autorità tunisine per persuadere l'opinione pubblica mondiale circa il proprio sostegno in favore della democrazia e dei diritti dell'uomo, un rapporto di Amnesty International del gennaio 1994 affermava che «il circolo repressivo in Tunisia si è allargato: partendo da coloro che erano membri o sostenitori conosciuti di gruppi islamisti o di sinistra non autorizzati, ora esso comprende molti parenti, simpatizzanti e amici» [11].

3. Prevenzione

Oggi ci sono tre regimi nel mondo arabo - Arabia Saudita, Marocco e Sudan - che si attribuiscono un'eccezionale autorità islamica, richiamandosi ad essa per giustificare il loro autoritarismo e controllare qualunque opposizione islamista organizzata. Arabia Saudita e Marocco sono monarchie autoritarie preoccupate dell'opposizione in generale e di quella islamista in particolare. Il Sudan è una dittatura militare di ispirazione islamista salita al

(9) Jonathan C. Randal, «Tunisia Appears to Have Defused Its Militant Fundamentalist Challenge» *The Washington Post*, June 6, 1991 e «Tunisia Faces Renewed Threat from Islamic Fundamentalist», *The Washington Post*, January 11, 1992.

(10) Amnesty International 1993A.

(11) Amnesty International 1994A, p. 36.

potere con un colpo di stato nel 1989, rovesciando un breve periodo di politica democratica. Mentre tutte e tre condividono una formula di legittimazione autoritaria che affonda le sue radici nell'Islam, Arabia Saudita e Marocco sono assai diverse dal Sudan e abbastanza diverse tra di loro. I sistemi politici «patrimoniali» di Arabia Saudita e Marocco sono gestiti dalle élite dominanti, che hanno una lunga consuetudine di potere e privilegi, e un retroterra sociale e culturale molto differente rispetto agli attuali gruppi di opposizione islamista, provenienti dalla piccola borghesia e dal proletariato, classi non legate all'Occidente. Tuttavia in Sudan, è questa stessa base sociale di opposizione che ora appoggia il regime in carica. Le monarchie saudita e marocchina fondano la loro autorità principalmente sulla legittimazione islamica. La dinastia saudita-wahhabita, osserva, in linea di principio, un puritanismo islamico che ripudia quello che considera la mollezza, la lussuria, l'ostentazione e la corruzione tipiche delle correnti storicamente maggioritarie dell'Islam. L'«Operazione Tempesta nel deserto» ha rivelato agli americani l'austera ideologia islamica praticata nel Regno. Per quanto riguarda il Marocco, il re è più che un monarca: egli è il «Comandante dei fedeli», un titolo che si addice a un governante la cui dinastia si fa discendere dalla famiglia del Profeta Maometto. I marocchini, rurali, poveri, non istruiti, influenzati dall'eterodossia dell'Islam nord-africano, credono che il re possieda poteri magici attribuitigli da Dio e goda di protezione divina. Si potrebbe così supporre che questi due regimi siano esenti da qualsiasi sfida radicale islamica. Eppure tali sfide esistono, e ogni regime ha fatto ricorso a una vasta gamma di tattiche per affrontarle.

L'Arabia Saudita ha una popolazione ridotta e dispersa, e un enorme reddito petrolifero. Ma la legittimazione del regime si fonda storicamente su una forma particolarmente austera di Islam, che sembra assai remota all'opulenta società contemporanea. Nel 1929, l'esercito beduino del re Abd al-Aziz ibn Saud, composto dagli *Ikhwan*, si ribellò contro l'autorità del re e contestò le sue intese pragmatiche con la Gran Bretagna e gli *'ulama'* non sufficientemente austeri. Gli *Ikhwan* furono soppressi, ma 50 anni dopo un membro di una loro eminente famiglia, Juhayman al-'Utaibi, guidò una rivolta di due settimane contro il regime saudita, occupando la Grande Moschea detta Mecca. Al di là dei conti personali che egli intendeva regolare, Juhayman e i suoi seguaci protestavano contro la presunta corruzione della famiglia reale, la presenza degli alcolici nel paese, e la «emancipazione» della donna saudita[12] . Subito dopo scoppiarono dimostrazioni antigovernative tra la numerosa e perseguitata minoranza sciita, presente nella provincia orientale più ricca di petrolio. Anche se alla fine i disordini furono sedati (con l'aiuto francese e, si dice, americano), gli avvenimenti destarono un comprensibile

(12) Ochsenwald 1981, p. 276.

allarme nei circoli dominanti, visto che rappresentavano la confluenza di divisioni ideologiche storiche e di tensioni contemporanee, scaturite dallo straordinario sviluppo sperimentato dalla società saudita grazie alla manna petrolifera.

La risposta del regime consistette, innanzitutto, nel rafforzare i servizi di sicurezza, e, in secondo luogo, nel riaffermare le proprie credenziali islamiche wahhabite. Il più autorevole giurista islamico, Shaykh Abd al-Aziz bin Baz, assunse un ruolo più visibile, nella sua duplice qualità di assertore di una più severa osservanza islamica e di sostenitore del regime. Anche gli *ulama* (studiosi islamici) e il clero assunsero un ruolo pubblico maggiormente visibile. Ai *mutawwi'un* (guardiani della pubblica moralità) fu assegnato un raggio d'azione più ampio per dare attuazione ai precetti religiosi. Lo stesso re si attribuì il titolo di «Conservatore dei due luoghi sacri» (Mecca e Medina). Durante la crisi del Golfo del 1990-1991, re Fahd fu convinto della necessità di consentire la permanenza di una vasta forza militare non musulmana nell'Arabia Saudita orientale. Alcuni membri della famiglia reale si preoccuparono delle possibili conseguenze negative per le credenziali islamiche del regime; il regime perciò represse persino l'ampiamente pubblicizzata iniziativa delle donne saudite che protestavano contro l'esistente divieto per le donne di guidare l'auto. Nonostante ciò, hanno avuto ampia circolazione audiocassette fortemente critiche verso il regime, per le sue attività corrotte e per la collaborazione con gli americani. Nel marzo 1992 re Fahd decretò l'istituzione di un Consiglio consultivo, il cui presidente fu nominato nel settembre dello stesso anno, e i sessanta membri nell'agosto 1993. Questa mossa costituì, almeno in parte, una risposta alle richieste di maggiore partecipazione politica provenienti dalle organizzazioni religiose e da altri settori della società saudita. Contemporaneamente, potenti membri dell'apparato dirigente, compreso lo Shaykh bin Baz, cominciarono a manifestare pubblicamente delle critiche nei confronti dei presunti eccessi dei *mutawwi'un*, e promisero di tutelare la santità delle case private dai fanatici religiosi. Gli islamisti sauditi si sono lamentati di una campagna di arresti avviata dal regime nel gennaio 1992 contro i militanti islamici, con retate a danno dei sauditi che avevano partecipato alla guerra in Afghanistan, come combattenti *mujahidun* contro il governo comunista di Kabul. Contemporaneamente gli sciiti dell'Arabia Saudita orientale venivano accusati di essere eretici da alcuni esponenti clericali wahhabiti. È ironico constatare che proprio gli islamisti radicali, appoggiati dal governo o da privati cittadini sauditi, in altri paesi arabi, mettono in ridicolo l'idea che l'Arabia Saudita sia una vera società islamica.

Finora, il regime saudita è riuscito a contenere le pressioni islamiche radicali, provenienti dalla tradizione militante degli *Ikhwan*, dagli sciiti o da elementi più modernisti e antioccidentali. Nel 1993 il governo ha raggiunto

un accordo con una serie di gruppi dell'opposizione, sciiti e liberali, operanti all'estero: l'accordo prevedeva l'interruzione delle loro pubblicazioni, critiche nei confronti della repressione dei diritti politici e civili attuata dal regime, in cambio di un'amnistia per i prigionieri politici e dell'impunità per i dissidenti in esilio al ritorno nel paese. Tuttavia, secondo Ochsenwald, «...il tradizionalismo dei teologi sauditi non sembra offrire nessuna risposta sostanziale alle nuove sfide che fronteggiano la loro società» [13]. Malgrado la sua formula di legittimità intensamente islamica, le sue risorse finanziarie virtualmente illimitate e l'ombrello di sicurezza garantito dagli americani, la dinastia saudita è sulla difensiva rispetto ai nuovi fermenti di protesta islamista, e si sta quindi dando da fare per prevenire gli oppositori.

Se da una parte è difficile immaginare che una superpotenza petrolifera, estremamente ricca, possa risentire di una conflittualità sociale o politica fondata su motivazioni economiche, il relativo declino delle entrate dello stato saudita, dovuto al calo del prezzo del petrolio e ai costi della guerra del Golfo, hanno senza dubbio accentuato uno stato di tensione nel sistema politico. Alla ricerca di una formula di legittimità più salda di quella rappresentata dalla tradizione e dagli introiti petroliferi, l'élite dominante saudita sta valutando con estrema cautela i benefici e i costi di un sistema maggiormente partecipativo. Per quanto improbabile essa possa sembrare, una coalizione tra i laici e gli islamisti attualmente esclusi dal potere potrebbe rendere la strategia di prevenzione incapace di preservare l'assolutismo della famiglia reale.

Il caso del Marocco è molto diverso, ma è emblematico in quanto contrappone un regime che, come quello saudita gode di una legittimazione islamica tradizionale, a una società che, a differenza di quella saudita, mostra i tratti di privazione e instabilità socioeconomiche tipiche del Terzo Mondo. La protesta contro il regime proveniva in passato dalla sinistra nazionalista, dai marxisti, dai militari ambiziosi e dalla minoranza etnica berbera. La protesta di massa ha affondato le sue radici più nel malcontento socioeconomico che nella rabbia islamista. In occasione dei moti del gennaio 1984, secondo un osservatore, gli islamisti svolsero solamente un ruolo organizzativo marginale e furono indeboliti dalla loro frammentazione in una ventina di gruppi differenti [14]. I diplomatici marocchini asseriscono che i resoconti sui dimostranti che esibivano manifesti dell'ayatollah Khomeini sono stati molto esagerati. In effetti, il re Hassan II gode di un diffuso rispetto in qualità di presidente del Comitato della Conferenza islamica di Gerusalemme. Ma la politica del regime verso gli islamisti (nonché nei confronti di altri «inaccettabili» gruppi di opposizione) ha anche il suo aspetto coercitivo. Nel

(13) Ochsenwald 1981 p. 285.
(14) Seddon 1989, pp. 117-18.

1990, ad esempio, Amnesty International ha riferito di «moltissimi arresti» di membri dell'organizzazione islamista *al-'adl wa al-ihsan* (Giustizia e Carità). Durante la guerra del Golfo, sotto la pressione rappresentata da centinaia di migliaia di manifestanti favorevoli all'Iraq, re Hassan fu costretto ad ammorbidire le sue inclinazioni ideologiche e strategiche verso il Kuwait, l'Arabia Saudita e la coalizione internazionale anti-irachena.

Con una popolazione che è forse tre volte superiore a quella dell'Arabia Saudita e una ricchezza di risorse naturali in proporzione inadeguata, al re del Marocco manca quell'«ammortizzatore» che invece ha il suo corrispettivo saudita. Inoltre, in virtù della vicinanza all'Europa e di una lunga esperienza coloniale, i marocchini sono stati più influenzati dei sauditi dalle ideologie politiche occidentali. Re Hassan II, come anche suo padre, ha cercato di modellare e contenere le diverse tendenze presenti nella società marocchina, comprese quelle nazionaliste e socialiste, visto che esse non possono essere totalmente eliminate. Il regno di re Hassan, quindi, è stato accompagnato da un certo grado di attività politica e parlamentare dei partiti, compreso lo svolgimento di elezioni. All'inizio degli anni settanta ci furono referendum costituzionali, e si tennero elezioni nazionali e provinciali negli anni 1970, 1977, 1984, 1992 e 1993.

Nel giugno del 1993 in Marocco si svolse il primo turno delle elezioni parlamentari, nel quale due terzi dei deputati furono eletti a suffragio diretto, mentre ad ottobre il rimanente terzo fu scelto indirettamente dagli elettori selezionati dal re dai comuni e dalle provincie. Il «Blocco democratico» (*kutla*), costituito da cinque partiti di opposizione di centro-sinistra ottenne a giugno quasi il sessanta per cento del voto popolare. I capi del *kutla* rimasero però contrariati dai risultati della votazione indiretta di ottobre, nella quale il vantaggio derivante loro dal voto popolare fu ribaltato e la coalizione dei partiti filogovernativi ottenne una ridotta maggioranza. Il re si rifiutò di assegnare ai partiti di opposizione quella rappresentanza governativa maggioritaria che essi reclamavano, e per questo essi boicottarono la formazione del governo non prendendovi parte. L'ex-primo ministro fu perciò nuovamente designato alla guida di un governo dominato da uomini di affari legati alla corte reale. Sembrerebbe perciò che re Hassan incontrerà difficoltà nel mantenere un governo stabile fin quando queste importanti componenti sociali rimarranno in secondo piano. Partiti, sindacati, imprenditori, burocrati, e, sia pure in misura minore, intellettuali e stampa, costituiscono importanti elementi strutturali di un quadro politico al centro del quale si colloca il re. E mentre nessuno mette in dubbio il monopolio esercitato dal monarca in termini di potere e influenza, è però anche evidente che vi è di certo uno spazio politico quasi autonomo nella complessa società marocchina, che è occupato da attori politici. A differenza dell'Arabia Saudita o, all'estremo opposto, dell'Algeria, gli islamisti in Marocco devono misurarsi con altre strutture

all'interno di quello spazio. Il loro compito è ulteriormente complicato dal monopolio culturale della legittimità islamica, esercitato dal Comandante dei fedeli. Re Hassan non soltanto continua a dominare la scena politica, consentendo una partecipazione limitata a certi partiti, ma continua anche a esercitare un controllo sui gruppi islamici. Il re insiste sul fatto che è il solo a rappresentare la legittimità islamica e i partiti islamisti non possono essere permessi. Di conseguenza il movimento islamista in Marocco resta quasi clandestino.

Una limitata liberalizzazione durata due decenni ha consentito alla monarchia marocchina la flessibilità strutturale necessaria per resistere a occasionali agitazioni socioeconomiche e politiche. Ciò non significa però che non ci si debbano attendere fermenti più seri in futuro o che gli islamisti, attualmente così marginali (o per lo meno nascosti) non possano emergere come un serio elemento di sfida al regime. All'inizio degli anni novanta l'economia marocchina ha conosciuto un miglioramento, e di recente uno studioso non ha notato «nessun immediato segno di palese conflittualità»[15]. Ma lo stesso autore nota che lo squilibrio strutturale resta profondo: il 13% della popolazione vive al di sotto del livello di povertà fissato dalla Banca mondiale, la percentuale di disoccupati è del 20%, e la povertà rurale rappresenta un fenomeno serio; il Marocco continua inoltre a essere alle prese con un enorme debito estero. Finora una parte relativamente ridotta di questo malcontento latente ha assunto una forma islamista, e il controllo del re sulla legittimità islamica continua ad essere esercitato con successo. Tuttavia, come rileva Munson, «...sarebbe un errore ritenere che l'islamismo militante resterà politicamente impotente come sembra essere ora...l'islamismo militante nelle sue forme più populiste rimane un fattore tremendamente potente nel dibattito politico» [16].

Il terzo regime arabo ad adottare una strategia di prevenzione fondata sulla propria presunta legittimità islamica è, dal 1989, il Sudan. Una giunta militare guidata dal Generale Omar Hassan al-Bashir ha posto fine ad un esperimento triennale di democrazia multipartitica e installato un regime appoggiato e legittimato dal Fronte nazionale islamico. Il Nif, un movimento bene organizzato e con un notevole sostegno popolare, è guidato da Hassan al-Turabi, uno dei più autorevoli capi islamisti del mondo musulmano, oltre che studioso del pensiero islamico e occidentale. Pur essendo un regime che esercita la strategia di prevenzione, il Sudan si differenzia nettamente dall'Arabia Saudita e dal Marocco sotto due aspetti. Innanzitutto il regime, si è insediato in seguito a un sovvertimento dell'ordine democratico multipartitico, mentre negli altri due casi non era stato attuato un analogo esperimento pluralistico.

(15) King 1994.
(16) Munson 1986, p. 284.

In secondo luogo, avendo utilizzato l'islamismo per sconfiggere i propri oppositori, non c'è - almeno al momento - alcuna opposizione islamista contro la quale attuare una prevenzione. Ma in Sudan non mancano certo i gruppi politici - laici e religiosi, socialisti e nazionalisti - che il regime del Nif intende escludere dal potere affermando la propria superiorità islamista sul piano morale, insieme alla sua superiorità coercitiva sul piano politico pratico. Infine, mentre Arabia Saudita e Marocco impiegano quello che potremmo definire un islamismo «patrimoniale» - nel quale il Comandante dei fedeli (re Hassan) o il Custode dei due luoghi sacri (re Fahd) attestano un genere di diritto divino e una sorta di ineluttabile nobiltà islamica - al-Turabi esprime per il Sudan quello che definisce un modello «consensuale» [17]. Il nuovo modello islamista di al-Turabi, né liberal-democratico (con la sua insistenza eurocentrica sui partiti) né fondato sul monopartitismo populista (come nei regimi comunisti o nel precedente regime sudanese di al-Numayri Ja'far), sottolinea l'importanza di «dialogo e consenso piuttosto che di dibattito e divisione». Secondo le parole di al-Turabi, «Sembra un partito unico, ma in realtà non esiste un partito; non c'è nessuna direzione centralizzata da nessuna parte. Si tratta di un "governo per convinzione"». Nell'attenersi al principio islamico *shura* (consultivo), «il popolo si riunisce liberamente, senza alcuna inibizione...ed elegge i propri capi...un consiglio, un parlamento, un consiglio locale, un parlamento regionale o nazionale...» Per quanto attiene alle credenziali islamiche degli altri due regimi, specialmente dalla guerra del Golfo, al-Turabi è schietto: «In Marocco e specialmente in Arabia Saudita, tutta la legittimità religiosa del regime è stata distrutta»[18].

La realtà politica sudanese, comunque è molto inadeguata rispetto ai suoi modelli filosofici. Sebbene al-Turabi insista sul fatto che la democrazia islamista si stia evolvendo, attualmente sembra esserci più islamismo che democrazia. Non ci sono state elezioni (il parlamento è stato nominato); non è consentita l'attività di partiti e organizzazioni politiche; le minoranze non musulmane subiscono discriminazioni, e sono notevoli le violazioni dei diritti dell'uomo, secondo Amnesty International [19]. In un paese che risente della carestia e di una logorante guerra civile nel sud, questo regime si trova ad avere preoccupazioni più pressanti di una democrazia liberale di tipo occidentale. Il modello islamista preconizzato da al-Turabi merita certamente un confronto con altri tipi di sistemi partecipativi. Si può sostenere che l'Iran islamista, ad esempio, a causa del suo parlamento eletto e di una stampa alquanto aperta, sia più democratico di molti regimi arabi. Ma la realtà

(17) al-Turabi 1993, pp. 27-28.
(18) al-Turabi 1993, p. 21.
(19) Amnesty International 1993B, p. 5.

sudanese non si avvicina nemmeno al limitato liberalismo iraniano, indipendentemente dall'ideale consensuale di al-Turabi.

4. Partecipazione limitata

I regimi che non hanno né la capacità di reprimere del tutto, o di emarginare per logoramento i movimenti islamici, né quella di esercitare un controllo sulle istanze islamiche, possono ripiegare o su una strategia di inclusione totale, con tutti i rischi connessi, o su una strategia di partecipazione limitata. Il principio che giustifica quest'ultima è quello di creare un qualche tipo di consenso istituzionalizzato circa le regole della competizione politica. Si può giungere a questo risultato attraverso una varietà di mezzi legali, quali il suffragio limitato, e la legislazione elettorale volta a contenere i partiti ideologici forti e/o a promuovere la rappresentanza dei settori tradizionali. La strategia può essere attuata anche secondo una modalità politica - attraverso un «patto nazionale» o uno «statuto» - del quale sono parti costituenti tutti gli schieramenti politici di rilievo nel paese. I regimi arabi che promuovono questo tipo di patto perseguono un programma che ha finalità sia palesi che occulte. L'aspetto palese implica l'impegno dei partiti principali e delle personalità di rilievo a comportarsi come un'opposizione leale. Al tempo stesso, il patto definisce anche i criteri per l'inclusione - e l'esclusione - dalla scena politica. Le organizzazioni con nomi religiosi, o che comunque utilizzano un simbolismo religioso, possono essere escluse dalla partecipazione formale, anche se esse non sono di fatto fuorilegge. Ugualmente, possono essere esclusi partiti e movimenti di carattere transnazionale. A organizzazioni islamiste come l'Associazione dei Fratelli musulmani può essere impedita la partecipazione formale sia perché essa ha un nome religioso, sia perché obbedisce a un'organizzazione che ha base all'estero e sezioni in numerosi altri paesi.

Il regime giordano ha sancito un patto nazionale e ha in seguito rielaborato la legge elettorale per cercare di emarginare i gruppi islamisti. Lo Yemen ha adottato un tipo di statuto simile, ma maggiormente comprensivo, consentendo a un nuovo partito islamico su base tribale di partecipare alla pari alle sue prime elezioni multipartitiche nel 1993; perciò lo Yemen viene classificato come un caso di regime che pratica la strategia della «inclusione totale». La Tunisia, come si è visto, ha adottato un'interpretazione severa della sua costituzione per emarginare - cioè reprimere - la partecipazione islamista. In Giordania e Yemen, tuttavia, ai gruppi islamisti è stato permesso di partecipare alle elezioni e accedere al parlamento; questo spiega perché si considerano questi regimi come fautori di una strategia di partecipazione limitata, piuttosto che di emarginazione o esclusione. In modo alquanto differente il

Libano si è ispirato a un Patto nazionale nel 1943, il cui intento era di fissare accordi formali di spartizione del potere tra le diverse comunità, con lo scopo, tuttavia, non tanto di emarginare gli schieramenti settari religiosi quanto piuttosto di disciplinarne la partecipazione. Il patto libanese non impedì ovviamente al radicalismo religioso, sia tra i musulmani sia tra i cristiani nel 1975, di scavalcare le regole stabilite e di avviare un clima di contestazione, alimentando un catastrofico conflitto civile che potrebbe non essere ancora terminato.

La categoria dell'«inclusione limitata» è la più interessante tra tutte quelle della gamma da noi considerata. Questa strategia sembra tenere conto, in qualche misura, dell'esigenza di partecipazione allargata che nasce dalle attuali istanze sociali, intellettuali e internazionali. Tuttavia essa non è destabilizzante per le élite dominanti, disabituate all'idea di condividere il potere, quanto lo sono i modelli di «inclusione totale» di stampo populista o liberali all'occidentale. L'inclusione limitata guarda ai centristi sia nei regimi sia nelle opposizioni, e potrebbe oggi essere favorita rispetto alle strategie fondate sull'esclusione. Tra il settembre 1992 e il novembre 1993 si sono tenute elezioni nazionali importanti (cioè non solo formali) in cinque stati arabi: Marocco, Giordania, Libano, Kuwait e Yemen. Se avessimo preso in esame questi paesi alla metà degli anni ottanta, nessuno di essi sarebbe stato classificato come più che marginalmente partecipativo: la vita parlamentare marocchina era pressoché inesistente; il parlamento giordano non era eletto; quello kuwaitiano era sospeso; il Libano era paralizzato dalla guerra civile e i due Yemen erano dominati da regimi fondati sul partito unico. Ora si può correttamente affermare che tutti (perfino il Marocco, che abbiamo classificato diversamente) possano essere definiti sistemi «limitatamente inclusivi». E le elezioni del 1993 in Yemen potrebbero addirittura attribuirgli uno status di «inclusione totale».

Passiamo ora ad analizzare l'emblematica esperienza della Giordania, con alcune osservazioni più sintetiche su Kuwait e Libano.Governando nel vortice rappresentato dal conflitto arabo-israeliano e dalla politica interaraba, re Hussein di Giordania ha comprensibilmente intitolato la propria autobiografia *Il capo giace inquieto*. Con una popolazione che ora è per due terzi palestinese e un'economia in rovina per effetto delle sanzioni contro l'Iraq successive alla guerra del Golfo, la Giordania non sembrerebbe a prima vista il posto adatto per un esperimento di democratizzazione. Eppure il re, forse il più accorto tra tutti i capi politici del Medioriente, dopo le sommosse di origine economica dell'aprile 1989, decise che la sopravvivenza del regno dipendeva da un'apertura politica [20].

(20) Abdul-Rahman e al-Khouri 1990, pp. 144-46.

Nel novembre di quell'anno in Giordania si svolsero le sue prime elezioni legislative libere in trent'anni. Sebbene i partiti politici in quanto tali fossero vietati, i candidati islamisti ottennero 34 seggi su 80 alla camera, più di qualsiasi altro blocco politico. Si dice che il re e i suoi consiglieri rimasero colpiti dalla forza dimostrata nell'occasione dagli islamisti, ma che comunque non si fecero spaventare. Invece essi consentirono ai rappresentanti islamisti di entrare al governo e in parlamento, e resistettero alla tentazione di contenere la stampa islamista, alquanto sensazionalista. Questa apertura politica consentì al regime di superare la fase di stagnazione economica, l'avversione dell'opinione pubblica rispetto alla corruzione del governo e la paralisi nel «processo di pace» tra israeliani e palestinesi. Si potè apprezzare pienamente l'astuzia di questa mossa soltanto un anno dopo, quando lo scoppio del conflitto Iraq-Kuwait determinò una delle crisi più serie che la Giordania avesse mai affrontato. Bersagliato dagli effetti dell'aggressione di Saddam Hussein, dall'espulsione dal Kuwait di migliaia di palestinesi e giordani, dalla rabbia di Washington per le critiche espresse da re Hussein sul coinvolgimento militare americano e dal minaccioso atteggiamento di Israele, il re ne emerse più popolare di quanto non lo fosse mai stato. Malgrado le loro profonde differenze con il Palazzo riguardo ad altre questioni, gli islamisti - ora con una partecipazione al governo - gli dimostrarono la loro solidarietà.

Il re mantenne il proprio controllo innanzitutto perché possiede una forte legittimazione islamica in qualità di *sharif*, discendente dai Bani Hashim, la tribù del profeta Mohammad. In secondo luogo, egli dispone di un apparato per la sicurezza interna efficace e temuto, il servizio segreto generale (*al-mukhabarat al-'amma*). Certo è che, date le dimensioni ridotte, è più facile esercitare il controllo di polizia in Giordania che in Egitto o nei paesi nord-africani. Inoltre, il re ritenne utile che emergesse un considerevole blocco islamista in contrapposizione alla tendenza nazionalista di sinistra, che è stata tradizionalmente più fastidiosa degli islamisti per il regime. Infine, il re era convinto di poter elaborare e dare attuazione a regole costituzionali volte a impedire che un partito islamista (o di qualunque altro tipo) ottenesse troppo potere. A tal fine, nel 1991 gli islamisti parteciparono, insieme ad altre correnti politiche, alla stesura di una Carta nazionale che fissava le «regole di impegno» politico, in base alle quali, tra l'altro, ai partiti politici era vietato avere collegamenti esterni e organizzarsi all'interno delle forze armate o degli apparati di sicurezza. La questione dei legami esterni riguarda direttamente i Fratelli musulmani, che hanno una struttura di vertice transnazionale, con base in Germania e sezioni in diversi paesi arabi.

Un aneddoto elettorale può illustrare il rilievo dato a tali questioni in occasione delle elezioni del 1989 e, più in generale, il tipo di dibattito tra gli islamisti e i (cosiddetti) laici. Il direttore di un albergo (legato al Palazzo)

eletto ad Aqaba, ha raccontato come, nel corso della campagna elettorale, egli fosse stato accusato dal suo rivale dei Fratelli musulmani di essere un laico di bassa levatura morale (vista la sua attività), corrotto dalle abitudini occidentali. Ma il direttore d'albergo contrattaccò, accusando il suo antagonista islamista di obbedire a un'organizzazione guidata dall'estero, e citando re Hussein, il quale aveva affermato che, poiché tutti i giordani sono musulmani, non occorre un partito musulmano che li rappresenti. Entrambi i candidati ottennero un seggio.

Per la Giordania gli anni novanta sono cominciati con tre sfide di rilievo alla stabilità sociale e politica: la perdurante crisi economica; la partecipazione della Giordania ai negoziati di pace tra arabi e israeliani promossi dagli Stati Uniti; la guerra del Golfo. Quest'ultima è stata particolarmente dannosa perché ha devastato l'economia giordana, creato nuovi problemi demografici e allontanato re Hussein dai suoi tradizionali sostenitori, occidentali e arabi dei paesi del Golfo. Gli islamisti hanno protestato veementemente quando il re ha iniziato a prendere parte al processo che avrebbe richiesto compromessi storici con Israele. Re Hussein ha allora costituito un nuovo governo, senza il sostegno o la partecipazione di parlamentari islamisti, e la Giordania ha potuto continuare a prendere parte attivamente ai colloqui di pace. Nel 1991, con una rapida mossa, il governo arrestò 60 islamisti radicali per gli atti di sabotaggio condotti da due organizzazioni clandestine; subito dopo i fondamentalisti musulmani protestarono contro la sorveglianza, le vessazioni e gli arresti, ad opera della polizia segreta [21]. Una studiosa affermava allora che «il paese vive una polarizzazione crescente, sia tra il regime e l'opposizione di sinistra e islamista, sia tra i militanti laici e islamisti», e riteneva che «i Fratelli musulmani intendono utilizzare forme democratiche per conseguire il potere, per poi alterare la struttura politica e socioeconomica» [22].

Tuttavia il regime giordano ha mantenuto la propria stabilità, e ha persistito nella strategia per la partecipazione limitata. In effetti, alcuni giordani ritengono che se il re non avesse iniziato a liberalizzare il sistema nel 1989, non avrebbe potuto resistere a tutte le sfide alle quali ha poi dovuto far fronte. I giordani si sono recati nuovamente alle urne nel novembre 1993 per partecipare alle prime elezioni multipartitiche dal 1956. Re Hussein, fortemente convinto che la liberalizzazione politica sia essenziale per la stabilità del suo regno in un momento difficile nelle questioni mediorientali, ha perseguito, con gli islamisti e le altre forze politiche, la politica della partecipazione limitata che aveva avviato nel 1989. Il 68% degli iscritti, rappresentante il 52% della popolazione avente l'età per votare si è recato alle urne nel 1993. I candidati definiti «centristi» dai politologi giordani ottennero il

(21) *The Middle East Reporter Weekly* (Beirut), 22 febbraio 1992, p. 15.
(22) Amawi 1992, p. 28.

60% dei seggi; gli islamisti ebbero il 27,5% e il 12,5 dei voti andò agli schieramenti di sinistra. Notazione alquanto interessante, la maggior parte dei 534 candidati e i due terzi degli eletti concorrevano in qualità di indipendenti, non associati con alcuno dei partiti politici esistenti. Le caratteristiche della strategia di inclusione limitata perseguita dal re sono ben illustrate dalla trasformazione della legge elettorale in un sistema basato sul principio «una persona, un voto», in sostituzione del vecchio sistema in virtù del quale un elettore poteva utilizzare tanti voti quanti erano i seggi nel proprio distretto. Gli elettori, che in passato distribuivano i loro voti tra i familiari, i componenti della tribù, gli amici personali, e i candidati ideologici, scoprirono ora di avere una sola possibilità di scelta e famiglia e tribù prevalsero sulle scelte ideologiche. In questo modo il re fu in grado di ridurre, da 22 a 16, il numero dei rappresentanti del Partito di alleanza islamica alla Camera. Le elezioni si erano svolte correttamente, e si poteva ritenere che il nuovo parlamento non avrebbe contrastato l'intenzione del re di proseguire il processo di pace arabo-israeliano.

Tra settembre e ottobre del 1992 si sono svolte in Libano le prime elezioni parlamentari dopo venti anni. Si sperava che le elezioni avrebbero sancito gli accordi di pace negoziati a Ta'if, in Arabia Saudita, due anni prima e ponessero fine a una guerra civile catastrofica e apparentemente interminabile. In effetti, sembra che le elezioni, a conti fatti, abbiano svolto in qualche misura questa funzione risanatrice. Ciononostante il processo elettorale fu danneggiato in diversi modi. Personalità di rilievo tra i cristiani maroniti boicottarono le elezioni per protesta contro il coinvolgimento siriano, determinando un afflusso di votanti basso o addirittura inesistente in molti collegi nella zona del Monte Libano. Una serie di politici libanesi appartenenti a diverse sette contestò la collocazione temporale delle elezioni, asserendo, non a torto, che non ci fosse tempo sufficiente per preparare le liste per registrare gli elettori. La stessa legge elettorale fu modificata per consentire agli *za'im* (notabili) di alcune sette di concorrere senza seri antagonisti. Inoltre, a giudizio di molti libanesi, la presenza dell'esercito e delle forze di sicurezza siriani compromise non tanto il voto, quanto piuttosto, più significativamente, il processo di selezione dei candidati.

D'altro canto, l'afflusso di elettori fu considerevole in molte parti del paese, e in molti distretti la competizione fu effettiva. Nella valle Beqa'a, controllata dai siriani, il figlio del presidente del Libano, sostenuto dalla Siria, fu sconfitto. Vi fu una certa continuità di rappresentanza delle vecchie «famiglie parlamentari», ma anche uno spostamento in favore della rappresentanza di partito e di gruppo, oltre che un notevole aumento di deputati con un retroterra «professionale», in contrasto con imprenditori o latifondisti. Il risultato più significativo di queste elezioni è stato forse rappresentato dalla forza dimostrata dai due partiti islamisti sciiti, Hezbollah e Amal; inoltre fu

anche eletto un ridotto numero di rappresentanti dei gruppi islamisti sunniti. La divisione del potere tra le diverse comunità religiose aveva costituito uno degli oggetti principali del contendere nella guerra civile libanese; l'accordo di Ta'if aveva infine riconosciuto ai musulmani una rappresentanza del 50 per cento. In termini di potere «reale», le elezioni del 1992 accrebbero la forza dei musulmani e diminuirono quella dei cristiani maroniti. Non è ancora chiaro se questo assestamento della situazione si dimostrerà stabile, ma si può giungere alla conclusione che il Libano stia progredendo verso una «inclusione più piena» dei partiti musulmani e islamisti.

In Kuwait le elezioni si tennero nell'ottobre 1992, dopo un'interruzione della vita parlamentare che durava dal 1986. Pur essendo il Kuwait l'unico paese del Golfo ad avere avuto un'esperienza seria con la politica democratica, tuttavia la famiglia regnante era riluttante a tollerare troppa indipendenza legislativa e aveva sciolto il parlamento due volte in tempi recenti. Dopo l'invasione irachena e la liberazione del paese ad opera di una coalizione militare internazionale guidata dagli Stati Uniti, la famiglia regnante Al-Sabah fu sottoposta a una forte pressione interna e internazionale per ripristinare un'autentica vita parlamentare. Sia pure con riluttanza, essa acconsentì che si svolgessero elezioni, e i risultati spiegarono tale riluttanza. In un parlamento composto di 50 membri, 36 dei candidati neo-eletti rappresentavano l'opposizione, compresi otto islamisti e nove deputati favorevoli agli islamisti. Malgrado la legge che disciplina il suffragio in Kuwait sia notevolmente restrittiva, la maggior parte degli osservatori giudicò questa elezione come un significativo ritorno a quel liberalismo per il quale il Kuwait si era occasionalmente fatto conoscere in passato.

Le prime elezioni nazionali nello Yemen, dopo l'unificazione avvenuta nel 1990, si tennero nell'aprile 1993. Gli osservatori internazionali si mostrarono generalmente soddisfatti dal punto di vista procedurale, anche se un gruppo di sorveglianza elettorale yemenita fu più critico. La fusione di due regimi fondati sul partito unico portò ad un parlamento nel quale quei due partiti (il Congresso generale del popolo, Gpc, del nord , e il Partito socialista yemenita, Ysp, del sud) si trovarono a competere con un nuovo sfidante: il partito islamista e tribale *Islah,* guidato dallo Shaykh Abdallah bin Hussein Al-Ahmar. Su 301 seggi , al Gpc ne andarono 123, all'Islah 62 mentre lo Ysp ne ottenne 57; il resto andò a partiti minori nazionalisti di sinistra, conservatori e indipendenti. Sei mesi dopo le elezioni, lo Yemen entrò in una seria crisi politica, mentre cominciavano a riaffiorare le vecchie spaccature tra le élite dominanti del nord e del sud.

In effetti, le elezioni possono aver esacerbato la crisi di fiducia tra il Gpc e l'Ysp che ha portato alla guerra civile del maggio-luglio 1994. Sentendosi progressivamente marginalizzato, l'Ysp aveva chiesto profonde riforme politiche e boicottato il governo, del quale avrebbe dovuto essere un partner

paritario, in base agli accordi di condivisione del potere stipulati al momento dell'unificazione. Grazie al controllo dell'esercito dell'ex-stato del sud, l'Ysp poteva esercitare una pressione molto maggiore di quella derivante dai consensi raccolti nelle elezioni del 1993; l'Ysp poteva inoltre contare nel nord su alcune alleanze in certe tribù e gruppi di opposizione. Da parte sua, il regime del Gpc guidato dal presidente Ali Abdallah Salih aveva cominciato a temere che l'Ysp stesse usando le richieste di riforma per ottenere una ridivisione del paese, ricevendo a questo fine aiuti finanziari e militari dall'Arabia Saudita ed altri paesi. Nonostante ripetuti tentativi di risolvere la crisi attraverso mezzi democratici pacifici, lo scontro fu infine risolto con le armi e «l'esercito del governo», fedele al presidente Salih, sconfisse l'esercito del Ysp dopo due mesi di combattimenti cruenti. Il presidente Salih ha poi consolidato la sua vittoria con degli emendamenti costituzionali che rafforzano le prerogative della presidenza e, anche se ha promesso di mantenere la democrazia nello Yemen, è probabile che in futuro i margini di critica e opposizione politica saranno ridotti. Quanto al partito islamista Islah, è probabile che, in quanto unico partner della coalizione di governo, possa acquisire un ruolo più importante [23].

In un certo senso, comunque, la crisi dello Yemen è stata la conseguenza dell'«eccessiva inclusione»: in assenza di un centro di gravità istituzionale, ogni gruppo tribale, personalità, fazione, regione e ideologia di rilievo doveva essere inserita nelle strutture governative. La costante esigenza di equilibrio tendeva a paralizzare il processo decisionale del governo. Sotto questo aspetto lo Yemen si è trovato ad affrontare il tipo di problema che una volta devastò l'ordine liberale del Libano.

5. Inclusione totale

Concludo con una disamina della quinta e ultima strategia cui i regimi possono ricorrere per affrontare l'islamismo: l'inclusione totale. Si tratta di una breve analisi perché non conosco alcun paese arabo nel quale si stia attuando tale strategia. Una strategia di inclusione totale significa semplicemente che un regime istituisce procedure democratiche liberali, con un governo della maggioranza che si abbina a garanzie di tutela in favore di individui e minoranze, e procedure più rigorose in materia di emendamenti costituzionali e simili. L'inclusione totale implica anche che i portavoce islamisti siano considerati responsabili per le loro parole quando essi dichiarano che rispetteranno le pratiche e gli obblighi democratici, e richiede che

(23) Per un'analisi della guerra civile del 1994 nello Yemen e del suo rapporto con l'esperienza elettorale qui descritta, v. anche Hudson 1994A e 1994B.

esistano norme che garantiscano un tale operato, indipendentemente dalla volontà degli islamisti. Inoltre, l'inclusione totale significa meno interferenze nella vita politica da parte dei servizi di sicurezza interni, comprese le campagne organizzate contro gli islamisti, o gli altri gruppi di opposizione semplicemente perché il regime li considera antagonisti. Gli unici regimi in Medioriente che si avvicinano a questo modello (con delle peculiarità in ciascun caso) sono Turchia e Israele; al momento non vi sono casi di paesi arabi.

L'esperienza araba che è andata più vicina a questo modello è quella attuata dall'Algeria tra l'ottobre 1988 e il dicembre 1991. Si potrebbe anche pensare allo Yemen, e forse alla Giordania a partire dal 1993, ma per ragioni già spiegate, preferisco classificare questi paesi nella categoria della «partecipazione limitata». Durante questo periodo, il governo algerino del presidente Chadli Benjedid e, con riluttanza, il Fronte di liberazione nazionale (Fln) al potere, promulgarono una nuova costituzione e attuarono rilevanti riforme liberali, che prepararono il terreno affinché le elezioni amministrative prima e legislative poi si svolgessero in un sistema multipartitico nel quale la stampa fosse libera. Il processo fu interrotto dopo la prima tornata delle elezioni legislative, quando una congiura condotta da ufficiali dell'esercito e delle forze di sicurezza costrinse Benjedid alle dimissioni determinato a cancellare la sostanziale vittoria politica ottenuta dal Fronte di salvezza islamica (Fis). In un baleno, l'Algeria passò da un estremo all'altro della nostra gamma di situazioni, e, alla fine del 1994, il regime stava ancora vanamente tentando di sedare una guerra civile crescente, che contrappone all'apparato militare e di sicurezza dello stato diverse organizzazioni islamiste, più radicali e dedite alla violenza di quanto non fosse stato il Fis.

Tra il 1992 e il 1994, il Fis e le altre organizzazioni islamiste sono apparentemente giunte alla conclusione che una perdurante lotta armata rappresenti la sola opzione praticabile per loro, mentre il governo si è trovato a dover lottare sia per reprimere gli islamisti, sia per ricostituire un ordine politico «democratico» senza gli islamisti. Ma è evidente che le autorità algerine non saranno in grado di sradicare il movimento con la stessa efficacia con la quale il governo siriano neutralizzò la sua opposizione islamista. Fattori fondamentali quali la dimensione e la distribuzione della popolazione, la geografia, la topografia, e forse perfino il diverso «radicamento» dell'Islam nella cultura politica spiegano la differenza. Molti algerini laici, liberali, per non menzionare le élite dominanti nella maggior parte degli stati arabi, hanno accolto con favore la cancellazione delle elezioni in Algeria. Ma, man mano che diventava chiaro che il giro di vite non poteva essere attuato in modo definitivo, e che i costi della repressione cominciavano ad aumentare senza la prospettiva di una conclusione imminente, gli aspetti positivi del compromesso sono diventati evidenti. Le forze islamiste nel mondo arabo possono aver tratto dall'esperienza algerina la conclusione che non è possibile conse-

guire un potere reale attraverso procedure democratiche. Ma ciò non significa necessariamente che si affideranno alla lotta armata, perché anch'essa può non riscuotere successo. I regimi arabi contemporanei possono mancare di legittimità, ma certamente non mancano di un formidabile potere repressivo, che rappresenta una delle ragioni per cui gli islamisti prendano in considerazione la possibilità di un compromesso. Alcuni islamisti attualmente incolpano il Fis per aver definito un programma troppo rivoluzionario, spaventando in tal modo ingiustificatamente l'élite al potere.

6. Conclusioni

Il caso algerino dimostra forse che nei sistemi politici arabi è impossibile una pacifica alternanza politica? La risposta affermativa ha implicazioni interessanti, e deprimenti, per i democratici e gli islamisti. I due estremi del nostro ventaglio di possibilità - l'esclusione totale e l'inclusione totale - sembrano comportare violenza e instabilità. Gli assertori sia della democrazia autentica che del governo islamista potrebbero trarre la conclusione che la possibilità di successo dipende soltanto dalla capacità di contare su una sufficiente forza rivoluzionaria. In mancanza di questo, forse il risultato più soddisfacente per entrambi è rappresentato dalla strategia della partecipazione limitata. I regimi potrebbero trarre conclusioni analoghe. Infatti, l'inclusione totale significa per le élite dominanti arabe accettare qualche probabilità di dover abdicare, se rifiutano questa possibilità devono pur sempre trovare qualche altra soluzione. Ma l'esclusione totale, o anche l'emarginazione per logoramento possono dimostrarsi strategie molto costose; e la prevenzione esercitata in virtù delle prerogative di legittimità islamica è una strategia sempre meno credibile per i regimi, che dovrebbero prendere in seria considerazione il buon senso insito nella strategia della partecipazione limitata.

Ma quest'ultima può rappresentare una soluzione stabile? Si, ma soltanto se le norme che la disciplinano sono sentite come legittime dalla maggioranza degli islamisti e dagli altri partiti di opposizione. Al momento in Giordania, Kuwait, Libano e Yemen i termini sembrano accettabili - esiste infatti qualche possibilità di esercitare influenza, se non potere. Tuttavia in Egitto il contrasto potrebbe svilupparsi lungo linee analoghe a quelle algerine, aumentando il rischio che emerga, non solo in Egitto ma anche negli stati limitrofi, quello che nel 1963 Halpern definiva il «totalitarismo neo-islamico». Se tali considerazioni appaiono ingenue, occorre ricordare il contesto: la partecipazione limitata rappresenta un miglioramento rispetto al puro autoritarismo; ma se l'illusione o la probabilità di una futura inclusione totale si attenua, allora il centro di gravità tra gli islamisti si sposterà dal nucleo liberale verso i radicali intolleranti.

La logica della partecipazione limitata porta all'inclusione totale, che tuttavia non deve rappresentare una sorta di trampolino di lancio accordato

ai gruppi islamisti, o comunque di opposizione, per rovesciare i governi e (re)introdurre l'autoritarismo. Le limitazioni costituzionali, il sistema di controlli e equilibri e l'indipendenza del potere giudiziario costituiscono gli strumenti per impedire che ciò si verifichi. Si può e si deve impedire che i gruppi islamisti (o a qualunque altro partito) siano pienamente inseriti nell'ambito di un processo politico liberal-democratico, formino governi o attuino cambiamenti costituzionali unilateralmente.

Non si tratta di un'affermazione ingenua, bensì di una strategia confermata dalla forza limitata (inferiore alla maggioranza) di questi partiti nella maggior parte dei paesi arabi, tra cui Giordania, Marocco, Tunisia, Siria, Iraq, Yemen e Libano sembra oggi dimostrare.

Il principale impedimento per l'attuazione dell'inclusione totale è rappresentato dalla mancanza di volontà da parte dei regimi di prendere in considerazione la cessione del potere, a prescindere dal fatto che essa avvenga attraverso mezzi legali o meno. I regimi «patrimoniali», in particolar modo l'Arabia Saudita, respingono tutto tranne qualche misura di facciata in favore della divisione dei poteri. La famiglia al potere in Kuwait, che un tempo si era spinta lungo la strada della liberalizzazione, aveva fatto marcia indietro anche prima della guerra del Golfo, non a causa di una minaccia islamista, bensì perché non poteva tollerare nessuna seria sfida al suo autoritarismo, da qualunque parte provenisse. È ugualmente improbabile che i capi delle «repubbliche» di Siria, Iraq e Libia consentano una condivisione del potere di stampo liberal-democratico, a meno di non esservi costretti, o da sollecitazioni interne che diventi troppo oneroso reprimere, o da pressioni internazionali, o dal concorso di entrambi i tipi di pressione, che sembrano attualmente in aumento. La partecipazione limitata, pertanto, sembrerebbe una modalità da incoraggiare non in quanto fine a se stessa, ma come una fase di transizione verso l'inclusione totale di tutti i partiti (compresi quelli islamisti) pronti a comportarsi secondo le regole liberal-pluraliste del gioco. Per quanto difficile, questo processo costituisce la maniera migliore di promuovere la legittimità e la stabilità future.

Per concludere, vale la pena di ribadire due elementi incoraggianti riguardo alla recente attività elettorale nel mondo arabo. Il primo è il fatto, degno di nota, che nei paesi arabi stanno avendo luogo elezioni, certo imperfette, ma comunque significative. Il secondo fattore incoraggiante è che in tutti i casi più recenti i successi elettorali islamisti, per quanto rilevanti, sono tuttavia stati modesti, in nessun caso capaci di conquistare la maggioranza. Il voto islamista è spesso articolato, ma in ogni caso gli islamisti devono perseguire strategie di coalizione con partiti non islamisti per poter agire sulla scena politica. Tutto ciò porta a concludere che le strategie inclusive sembrano poter funzionare.

Parte seconda
Cinque casi nazionali

4. Discorso e strategia dell'islamismo algerino (1986-1992)

di Ahmed Rouadjia

Prima di descrivere le modalità con cui il discorso politico islamista è stato prodotto e il pubblico cui è stato destinato, è opportuno dire alcune parole, a titolo di preambolo, sulle divisioni linguistiche e culturali che influenzarono l'Algeria dal periodo di Boumedienne (1965-1978) a quello di Chadli (1978-1992). È inoltre utile interrogarsi circa la ragion d'essere stessa degli islamisti, e circa il reale significato che essi danno alla loro lotta.

Dobbiamo prendere alla lettera le dichiarazioni fatte da molti di loro, e da quelli che li studiano «sul campo», quando affermano che le ragioni della loro esistenza come movimento trovano origine in convinzioni di stampo pietistico, unite al desiderio di salvare la società dal ritorno al paganesimo (*jahiliyya*)? In breve, è possibile asserire che l'idea della «re-islamizzazione» è un semplice alibi dietro cui si nascondono motivazioni politiche?

Bisogna necessariamente attribuire l'apparizione dell'islamismo politico ad una carenza di religione, che ha causato la necessità di una «re-islamizzazione» di quei musulmani che hanno deviato dalla retta via, influenzati da una modernità impregnata di secolarismo e «miscredenza», o è possibile avanzare una spiegazione alternativa? Cioè che l'apparizione dell'islamismo può essere direttamente legata alle contraddizioni politiche interne inerenti al fenomeno dell'acculturazione, quale si è manifestato nella società algerina, contraddizioni che hanno fatto sì che essa si polarizzasse in due campi contrapposti: i modernisti schierati anima e corpo dalla parte dell'Occidente e i tradizionalisti legati spiritualmente al mitico Oriente.

Accanto a queste contrapposizioni spirituali, politiche e culturali, ci sono gli antagonismi socio-economici tra i due gruppi. Da una parte troviamo quelli al potere con la loro rete di sostenitori, che sono fermamente legati alla struttura economica interna, la quale, a sua volta, è legata in molti e svariati modi al mercato mondiale dei capitali e dei beni, sia di produzione che di consumo individuale. Dall'altra parte ci sono le «masse» che, sebbene adulate e mitizzate dal regime, vivono in miserrime condizioni. La divisione tra questi due campi non ha mai cessato di approfondirsi e, nel corso degli anni, le masse hanno accumulato rancore e odio verso il «governo rivoluzionario», senti-

menti che hanno potuto trovare espressione, o piuttosto una catarsi, nel ritorno ai valori autentici.

1. La cornice ideologica del rinnovamento: gli 'ulama' e il Movimento Nazionale

Durante il periodo in esame, due temi principali sono sempre stati presenti nella propaganda islamista: l'idea dell'invasione di ideologie che hanno schiuso le porte all'ateismo e il sentimento diffuso che la rivoluzione algerina fosse stata deviata dal suo sentiero iniziale.

Questi stessi temi vennero adottati e propagandati continuamente nel periodo compreso tra la costituzione del Front islamique du salut (Fronte islamico di salvezza, Fis: *al-Jabha al-Islamiyya li-al-Inqadh*), nel febbraio del 1989, e il suo scioglimento, nel marzo del 1992. Gli islamisti rivendicano la loro discendenza dall'eredità degli '*ulama*'[1] e, sia Abbassi Madani che Ali Benhadj, per menzionare solo due dei più famosi leader di questa corrente, sottolineavano i loro legami con questa eredità prima della loro scoperta dei padri fondatori *salafi* [2], quali al-Afghani, 'Abduh, Rachid Rida e i loro discepoli radicali Hasan al-Banna e i fratelli Qutb. Ad ogni modo, questi leader che, in misura maggiore o minore, hanno familiarità con i lavori, le azioni e le idee politiche tramandate dagli '*ulama*' sono l'eccezione piuttosto che la regola. La schiacciante maggioranza dei militanti, infatti, è ignara del fatto che gli '*ulama*' erano ben disposti non solo verso il secolarismo di stile francese ma anche verso l'idea di armonizzare l'Algeria con uno Stato francese, «laico e tricolore» [3].

Sebbene i vari regimi susseguitisi, da Boumedienne a Bendjedid, incluso il comitato collegiale dell'Haut Comité d'Etat (Hce), non hanno mai mancato di fare frequenti riferimenti agli *'ulama'* nei loro saggi dottrinali, gli islamisti hanno continuato a proclamare che coloro che detengono il potere hanno tradito la memoria e il lavoro degli '*ulama*'. I gruppi dominanti sono accusati di aver peccato doppiamente: in primo luogo, per aver espulso gli *'ulama'* dal potere nell'ambito dello stato; in secondo luogo, per aver optato per

(1) Le autorità islamiche ('*ulama*', lett: sapienti) a cui l'autore fa riferimento sono i cosiddetti riformisti algerini i quali, riuniti nella Association des Ulemas musulmans algériens fondata da Ben Badis nel 1931, sostenevano che per la rinascita della «patria algerina» fosse necessario ripristinare la purezza originale dell'Islam (NdC).

(2) Un *salafi* è un seguace della dottrina *salafiyya*, sviluppatasi in Egitto tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo; originariamente volta ad un riesame senza restrizioni della tradizione islamica mirante a mobilitare la forza interna dell'Islam di fronte ai problemi contemporanei, la *salafiyya* accentuò successivamente la sua componente conservatrice al punto da diventare, in alcune accezioni, sinonimo di fondamentalismo (vedi Adams 1968) (NdC).

(3) Vedi l'articolo di Ben Badis del 1932 citato da Nouchi 1962, p. 66.

un'ideologia sociale laica in completa contraddizione con gli insegnamenti degli *'ulama'*, che basavano sulla purezza coranica tutti gli aspetti della vita economica e sociale. In realtà, secondo l'interpretazione degli islamisti, il Fronte di liberazione nazionale (Fln) è semplicemente il braccio secolare degli *'ulama'*, il cui obiettivo originario - il consolidamento di uno Stato islamico basato sulla *Shari'a* - è stato abbandonato o cancellato dallo Stato con le sue politiche nel campo dell'istruzione e della reinterpretazione della storia. Quanto alla memoria degli *'ulama'*, questa accusa è completamente infondata: si può affermare in maniera categorica che gli insegnamenti morali e religiosi degli *'ulama'* che gli islamisti hanno assorbito, sono stati trasmessi loro essenzialmente attraverso i manuali scolastici e l'ideologia ufficiale dello Stato.

La fondazione del Fis è vista perciò come una risposta sia all'Fln sia all'«allontanamento della nazione dalla retta via» tracciata dagli 'ulama'. Gli islamisti, sia quelli radicali come il Fis, sia i moderati come Hamas e Nahda, presentandosi come eredi presunti degli 'ulama', si sforzano di trasfigurare il lavoro e la memoria di quest'ultimi prima di proporsi il compito di realizzare il loro desiderio: la creazione di una Repubblica islamica depurata di tutte le superstizioni e le empietà alimentate nel corso dei secoli «dal colonialismo e dai suoi strumenti nel paese». Ma l'identificazione con gli 'ulama' non è esclusiva e non impedisce loro di riferirsi all'umma islamica, presa nel suo insieme che va oltre i confini nazionali, ed ai suoi grandi pensatori, come gli sceicchi al-Afghani, Muhammad 'Abduh e Rachid Rida.

1.1. La cornice ideologica del rinnovamento: l'umma islamica e i grandi pensatori islamici

All'Islam endogeno, sociale, politico e religioso, si sovrappone l'Islam universale, percepito nella sua duplice dimensione di religione e civiltà. Tutti gli islamisti algerini, radicali o moderati, *salafi* o «jazaristes» (ovvero «algerinisti», un neologismo inventato da loro per definirsi) insistono sull'indissolubile legame che esiste tra la parte e il tutto. La umma è la comunità musulmana transnazionale che trascende i confini nazionali. È il secondo asse di riferimento dell'islamismo algerino e la seconda fonte di legittimazione per la sua azione, è la fonte inesauribile di riferimenti, per la religione, il mito, la metafisica e la civiltà, che dispensa gli islamisti dal ricorrere a fonti esterne all'Islam, soprattutto per quel che riguarda i modelli etici e comportamentali.

La nazione algerina è parte di una *umma* che è posta di fronte ad un problema a livello di civiltà. La risposta a questo problema deve avvenire sullo stesso livello. Essendo la questione di questa portata, ho constatato che la cosiddetta soluzione moderna, adottata in Gran Bretagna, in Francia e in America, sta già fallendo e viene messa in

discussione in questi paesi. Il nostro problema non può essere risolto prendendo a prestito un modello in crisi (...) Questo è il motivo per cui ho scelto l'Islam[4].

Il rifiuto islamista dell'occidentalizzazione non riguarda la scienza e la tecnologia, di cui gli islamisti accettano volentieri le premesse e le conseguenze, bensì si situa a livello della morale e delle regole che governano le relazioni interfamiliari in generale, relazioni che sono oggi macchiate d'impudicizia. La cosa essenziale è la fedeltà all'*umma* e l'adesione ai valori che la creano. Il Corano, un *corpus* senza tempo e metastorico, contiene la parola di Allah, la cui verità assoluta non può essere messa in dubbio. Inoltre, gli islamisti ritengono che il Corano anticipi tutta la conoscenza scientifica acquisita dall'umanità nel corso del suo sviluppo millenario, seguendo le strade suggerite nei suoi versetti.

L'islamismo algerino, collocando il suo pensiero e la sua azione nella prospettiva dell'Islam, con le sue tradizioni e la sua specificità culturale, intende soprattutto contrastare i sostenitori «autoctoni» delle ideologie e delle culture occidentali (secolarismo e socialismo). Attraverso la contrapposizione con questi ultimi, gli islamisti vogliono far risaltare la superiorità della «dimenticata» eredità dell'Islam. L'opposizione all'Occidente e ai suoi sostenitori locali (intellettuali che parlano francese o inglese) non è, agli occhi degli islamisti, sinonimo di antimodernismo. Opposizione significa semplicemente ostilità all'occidentalizzazione della cultura e della morale islamica. È una reazione di autodifesa che assume la forma di una permanente ansia circa il pericolo di «perdere la testa» nell'incessante flusso di modernità, portatrice non di una pacifica e benevola neutralità culturale, ma di un fermento di distruzione dell'«anima» islamica. Quest'ansia, a cui talvolta si aggiunge una sorta di schizofrenia, è aggravata dalle varie tensioni linguistiche e dall'egemonia della classe governante filo-occidentale e dei suoi sostenitori fra gli intellettuali, per i quali la modernità si risolve in una mimesi dell'Occidente.

Di fronte a questi sostenitori dell'occidentalizzazione, l'islamismo algerino trae i suoi riferimenti religiosi dalle diverse scuole di pensiero teologico: il classicismo islamico dell'Oriente arabo e musulmano, con i suoi sviluppi fondamentalisti e riformisti. Tutti i movimenti fondamentalisti nord africani, e quello dell'Algeria in particolare, dai più estremisti come le *jama'at al-jihad* (Gruppi della Guerra Santa) e gli «Afghani», ai più moderati, si identificano con i «pii predecessori»: Malik Ibn Anas (712-795 AD), l'Imam Ibn Hazm (994-1064) e, in particolare, Ibn Taymiyya (1263-1328). La corrente di pensiero moderna denominata *salafi* e talvolta *islahi* (riformista) e rappresentata dal pensatore riformista afghano Jamal al-Din al-Afghani

(4) Madani 1989B, p. 5. Il leader del Fis vanta due pubblicazioni, la prima della quale è la sua tesi di laurea (Madani 1968; ne abbiamo trattato in Roudjia 1990A). Il libro più recente di Madani riprende in forma modificata i punti principali della prima pubblicazione.

(1838-1897) e dai suoi discepoli, l'egiziano Muhammad 'Abduh (1849-1905) e il siriano Rachid Rida (1865-1935), è un'altra fonte di ispirazione per gli islamisti odierni. Per i più radicali i modelli da seguire sono soprattutto Hasan al-Banna (1906-1949), il fondatore della famosa Associazione dei Fratelli musulmani nel 1928, e Sayyid Qutb, giustiziato nel 1966 per una tentata congiura contro il regime di Nasser.

2. Le organizzazioni dell'Islam algerino e le loro alleanze: il Fis

I gruppi islamisti esistenti nella società algerina prima di confluire nel Fis nel febbraio del 1989 erano *al-Jihad* (Guerra Santa), *al-Hijra wa al-takfir* (Anatema ed Egira) e *al-Da'wa wa al-tabligh* (Chiamata e Annuncio), a cui erano rispettivamente affiliati, fino a quella data, Abbassi Madani, il leader cieco Hachemi Sahnouni e Mahfoudh Nahnah. Altri gruppi, come la *Tala'i'* (Avanguardie) o i *Salafi* vicini ai Fratelli musulmani, con cui Ali Benhadj aveva contatti prima della sua conversione alla dottrina di Ibn Taymiyya alla fine del 1989, e le *jama'at al salafiyya al-'ilmiyya* (letteralmente: i gruppi della *salafiyya* scientifica). Questi gruppi hanno aderito al Fis senza abbandonare le loro rispettive identità ideologiche. Abbandonando l'ideologia *takfir* nel 1991, Sahnouni ha costituito l'unica eccezione a tale tendenza. Il comune denominatore di questi gruppi è l'assimilazione delle idee religiose da altri paesi (Pakistan, Egitto, Arabia Saudita); troviamo, così, che Sahnouni e Ben Azzouz Zebdha, uno dei membri fondatori del Fis, si identificano con la dottrina *salafi* più conservatrice, quella in vigore in Arabia Saudita.

Accanto a queste tendenze influenzate dall'esterno, ci sono quelle sviluppatesi in risposta all'attivismo interno, a cui il leader di Hamas, lo sceicco Nahnah, ha dato il nome di *al-Jazara* (algerinisti), per sottolineare i loro più stretti legami con le fonti del nazionalismo algerino e le sue varianti religiose ai principi che sono alla base della *salafiyya.* al-Jazara, chiamata all'inizio Associazione islamica per l'illuminismo e la civiltà, aderì al Fis nel giugno del 1990 ed ha fra i suoi esponenti Abdelkader Hachani, un diplomato in scienze petrolchimiche, Rabah Kebir e Mohammed Said, un discepolo del patriarca dell'islamismo algerino, lo sceicco Ahmed Sahnoun.

Talvolta sono scoppiati violenti conflitti tra queste due correnti all'interno del Fis, conflitti a volte scaturiti da motivi ideologici, ma, più spesso, derivati da rivalità personali. Nonostante gli sforzi di contenerli o di nasconderli agli occhi di osservatori esterni, questi conflitti continuamente presenti nel Fis, raggiunsero un punto critico nell'estate del 1991. Durante il «Congresso della Fedeltà», tenutosi a porte chiuse a Batna il 26 luglio 1991, al fine di rinvigorire il sostegno ai sette leader del partito che erano stati arrestati, di mettere fine allo stato di emergenza e di confermare la leadership di Abbassi

all'interno del Fis, diciassette membri del *Majlis al-shura* (Consiglio Consultivo), che diversi giorni prima avevano dichiarato la loro aperta opposizione, vennero espulsi o esclusi temporaneamente da questa leadership collegiale [5]. Dalla sua cella Mohammed Said, un algerinista, inviò un messaggio di solidarietà ad Abbassi Madani per questo congresso, che venne caratterizzato da dibattiti molto accesi, mentre, per contro, Said Guechi, un *salafi*, criticò aspramente lo sciopero generale e la strategia del leader del Fis. Guechi, sebbene quindici anni più anziano di Benhadj, con il quale aveva trascorso alcuni anni di prigione durante il periodo dell'assoluto predominio del partito unico, era allievo e ammiratore di quest'ultimo.

Questi esempi mostrano che le etichette che molti militanti e leader si danno o che vengono loro addossate, non sempre forniscono una vera immagine delle fedeltà politiche. In altre parole, le divisioni tra i militanti e le diverse tendenze non corrispondono a precise frontiere ideologiche e politiche; l'osmosi tra le differenti correnti di pensiero serve solo a confondere ulteriormente le linee di demarcazione. Proprio come la classe politica algerina non è formata in base a principi filosofici o convinzioni intellettuali, ma in base ad interessi di clan, gli islamisti agiscono spesso seguendo linee dettate da «affinità affettive». Le moschee che abbiamo studiato mostrano che l'atmosfera conviviale e lo spirito di aggregazione riscontrabili tra le persone che le frequentano, possono ascriversi più a legami sociali e geografici fra gli individui interessati (essi sono ignorati dal sistema politico o sono scontenti di quest'ultimo o, ancora, risiedono nella stessa zona), che a fattori puramente ideologici, benché i primi possano esprimersi in termini di opposizione e di critica allo Stato [6]. È per queste ragioni che il Fis deve essere considerato, alla luce dell'esperienza, come un crogiolo di fazioni molto diverse che hanno in comune solo l'Islam e il desiderio di mettere fine in Algeria ad una situazione politica basata sull'arbitrio e l'ineguaglianza economica.

I salafi e gli algerinisti non sono, poi, fondamentalmente differenti, in quanto gli ultimi non hanno il monopolio del nazionalismo, sebbene essi derivino la loro posizione più dal pensiero di Malek Bennabi che da quello dello sceicco Muhammed 'Abd al-Wahhab. Abbassi Madani, conosciuto come salafi e pertanto imbevuto di valori esogeni, ha tuttavia colto ogni occasione per proclamare la sua fedeltà verso il nazionalismo algerino. Egli insiste sempre nel ricordare ai suoi interlocutori il ruolo da lui svolto nella lotta per l'indipendenza e il fatto che egli sia stato uno dei ventidue membri fondatori del Conseil Révolutionnaire

(5) Coloro che subirono sanzioni per il loro disaccordo con Abbassi Madani circa lo sciopero generale deciso dal Fis in maggio e giugno erano: Ahmed Merrani, Bachir Fqih (ucciso in un incidente stradale nell'aprile del 1992 e sospettato da alcuni di lavorare per i servizi speciali algerini); Hachemi Sahnouni, Ben Azzouz Zebdha, Mohamed Kerrar, Sais Makloufi e Khamreddine Karabani.

(6) Rouadjia 1990B.

pour l'Unité et l'Action, l'immediato precursore dell'Fln [7]. La sua militanza all'interno di quest'ultima formazione durò fino *agli* anni sessanta, quando la abbandonò a causa delle sue inclinazioni «comuniste».

Le due correnti principali all'interno del Fis si differenziano tuttavia per il fatto che al-Jazara offre una lettura molto meno rigida dell'Islam rispetto alla scuola *salafi*, che è attaccata allo spirito e alla lettera del Corano. Esse sono inoltre contraddistinte da un altro aspetto, certamente non di minore importanza: quello dell'istruzione. Mentre i membri di al-Jazara sono bilingui (arabo e francese) ed hanno un *background* scientifico, quelli della *salafiyya* hanno ricevuto l'istruzione in lingua araba in Algeria, in Oriente o, come Abbassi, in paesi di lingua inglese. In questo secondo gruppo troviamo militanti che sono più anglofili che anglofoni e che sono singolarmente ostili verso i francofoni e il «Partito francese». Queste differenze linguistiche, che precedono la fondazione del Fis, continuano ad esercitare la loro influenza al suo interno.

I militanti di al-Jazara, modernisti e francofoni, sebbene siano cauti ad ammetterlo in questo clima di nazionalismo esasperato, sono molto meno favorevoli rispetto agli *salafi* all'instaurazione di una Repubblica islamica sul modello dell'Arabia Saudita o dell'Iran. Il loro modello, che viene semplicemente suggerito piuttosto che difeso apertamente in pubblico, sarebbe quello mitico di un'Algeria riconciliata con il suo «autentico» Islam di una volta, quello che contribuì a liberare il paese dalla dominazione colonialista. Essi ritengono che questa versione dell'Islam potrebbe in futuro, senza negare la sua storia, progredire a partire da una posizione di compromesso con la modernità e «cercare la conoscenza persino in Cina» [8]. Ciò spiega la presenza di un considerevole numero di militanti con un *background* scientifico in seno alla tendenza algerinista, che entrata nel Fis solo nel giugno del 1990, ne assunse il controllo un anno dopo. Infatti, nel giugno 1991 l'arresto di Abbassi e Benhadj fornì agli algerinisti, guidati da Abdelkader Hachani, l'occasione per assumere il controllo del partito, in precedenza nelle mani dei *salafi*. Dopo il Congresso di Batna, tenuto in luglio, Hachani aveva piazzato i suoi seguaci (tra cui Rabah Kebir, un fisico; Hani Haddane, un medico; Said Moulay, il direttore dell'Istituto di Matematica presso l'Università di Bab Ezzouar; Mohammed Boukabache, fisico e direttore dell'Istituto di Meccanica a Jihel) al centro della *Majlis al-shura*. Questa mossa gli permise di venir cooptato a capo di un nuovo comitato esecutivo provvisorio, formato per dirigere il Fis fino alla scarcerazione di Abbassi, ma suscitò risentimento tra i *salafi* che accusarono Hachani di nepotismo.

(7) *Le Monde*, 15 giugno 1990; Madani 1989B, pp. 3-11; Carlier 1992, vedi p. 210 ss.

(8) Detto attribuito al Profeta e citato ogniqualvolta si vuole asserire l'«apertura mentale» dell'Islam anche nei confronti dell'universo profano.

3. Hamas

Il Fis non è l'unico movimento religioso di natura politica a proporre la restaurazione dell'Islam in Algeria, sebbene esso abbia di gran lunga il più vasto seguito. Esso ha rivali che sono sì timorosi, ma che tuttavia sono potenziali avversari. Uno di questi è il movimento Hamas, acronimo dell'arabo per Movimento della società islamica (*Haraka al-mujtama' al-islami*), che non va confuso con il suo omonimo palestinese [9]. Fondato con il nome di *Jama'a al-irshad wa al-islah* (Guida e Riforma) negli anni sessanta da Mahfoudh Nahnah, che si distinse per la dichiarata opposizione alla politica di Haouari Boumedienne, questo movimento è alleato con i Fratelli Musulmani, vicini a quelli dell'Egitto. Nahnah aveva condotto una vigorosa campagna di propaganda sia nelle università che nelle moschee contro il «socialismo» e i sostenitori locali della cultura francese, i francofoni e i «comunisti» [10]. Si può dire che molti islamisti del Fis siano stati addestrati come fondamentalisti grazie a questa organizzazione, uno dei cui centri si trova all'interno dei locali della moschea Chentli a Costantina. Analogamente, l'apparizione dello stesso Fis e la sua crescita all'interno dell'Algeria sono dovute in gran parte ai gruppi transnazionali dei Fratelli Musulmani. Nonostante il silenzio della stampa e dell'opposizione durante il periodo di Boumedienne, Nahnah ed alcuni dei suoi associati riuscirono a rimanere in campo, apparentemente senza disgrazie, durante l'ondata di violenza che imperversò in Algeria dopo il 1965.

Il movimento *Jama'a al-irshad* venne riconosciuto come associazione nel settembre del 1989 e venne trasformato in partito politico nel dicembre 1990. La domanda per essere riconosciuto ufficialmente come partito venne presentata nel marzo del 1991 ed accolta il 19 aprile dello stesso anno. Dal 1989 fino allo scioglimento del Fis, nel marzo del 1992, Hamas si presentò sulla scena politica algerina come l'unico rivale del Fronte. Ad ogni modo, rispetto al Fis, Hamas si trova, per alcuni aspetti, in una condizione di svantaggio: prima di tutto, a causa della sua posizione conciliante rispetto al potere costituito, e per i suoi rapporti con i movimenti legati all'Associazione dei Fratelli musulmani, più inclini al compromesso con il regime, secondo i militanti del Fis che sono invece inclini alla contrapposizione. Altro motivo di svantaggio è l'estrazione sociale degli aderenti di Hamas, che in generale provengono da ambienti relativamente più agiati ed istruiti rispetto alle loro controparti nel Fis; questa estrazione, unita all'impegno prevalente ad elevare

(9) Il principale movimento islamista palestinese è conosciuto con lo stesso acronimo *Hamas*, che in questo caso sta per *Haraka al-muqawama al-islamiyya* (Movimento della Resistenza islamica); per ulteriori dettagli sull'Hamas palestinese vedi il capitolo di Barghouti in questo volume (NdC).

(10) Intervista con Nahnah su *Algérie Actualité*, n. 1339, 13-19 giugno 1991.

gli standard morali e a cambiare innanzitutto la loro diretta cerchia sociale, piuttosto che l'intera società, li taglia fuori dalla massa della popolazione ed in particolare dai giovani. I militanti di Hamas, con le loro tendenze intellettualistiche e «panislamiste» sono impregnati di principi basati sul pietismo e il legalismo. In aggiunta a questo, ci sono altri «difetti morali» che rendono Hamas, agli occhi del Fis, se non un nemico giurato dell'Islam, quantomeno un traditore della causa comune. Questa è la linea assunta dai principali leader del Fis, pronti a lanciare minacce contro coloro che si oppongono ai loro schemi politici. Ad esempio, durante lo sciopero indetto dal Fis nel maggio e nel giugno del 1991, Ali Benhadj lanciò numerosi avvertimenti a coloro che ostacolavano la strategia elaborata dal Fis e minacciò di distruggere Hamas e Nahda qualora avessero continuato ad attaccare il partito. Ciò spiega anche perché il leader di Hamas venne condannato a morte nel 1992 in base ad una *fatwa* per aver accettato di aprire un dialogo con la «giunta militare» [11].

La condanna venne rinnovata nel 1993 da Rezki Houmil (conosciuto anche come Ahmed Houmil), l'ex-imam della moschea di Boumerdès che dirigeva il comitato esecutivo del Fis. Hamas è oggetto di anatemi allo stesso modo dei partiti non religiosi ed è accusato sia di collusione con l'Haut Comité d'Etat (Hce) che per la sua disponibilità ad appoggiare i presupposti democratici di un regime condannato all'inutilità tanto dalla «religione» quanto dalla storia. Questa è la ragione dell'assenza, sebbene per motivi diversi, dei partiti Fis e Nahda dello sceicco Jaballah alla conferenza inaugurale di Hamas, svoltasi il 29 maggio 1991 al Complesso Olimpico di Algeri, alla presenza della maggioranza dei gruppi e dei personaggi politici e religiosi dell'islamismo moderato.

Se lasciamo da parte le rivalità personali esistenti tra i leader dei due maggiori partiti islamisti e consideriamo solo gli aspetti strategici della lotta per la conquista del potere, troviamo che ci sono grosso modo due ragioni fondamentali della mancanza di un accordo tra il Fis e Hamas: la questione della democrazia e i mezzi per ottenere il potere. I leader di Hamas, sebbene propugnino ancora un'azione nella cornice dell'Islam, sono disposti ad adattarsi alla democrazia e a tutto ciò che essa comporta in tema di «libertà individuale di opinione, di pensiero e di azione». I leader del Fis, per contro, ritengono che la democrazia non solo *è kufr* (empietà), ma è anche un concetto semanticamente estraneo allo spirito e alla lettera, sia sacri che profani, dell'Islam [12]. In altre parole, Hamas «esprime le sue opinioni nell'ambito delle regole politiche e democratiche» e propugna il dialogo e la moderazione, l'unico modo, a suo vedere, per ottenere la «graduale applicazione della

(11) Rouadjia 1993A.

(12) «Non troviamo traccia della parola democrazia nei dizionari arabi, nel libro di Dio, nella Sunna o in qualunque altra opera dei nostri grandi scrittori». Ali Benhadj, citato da Hamdi 1991, p. 77.

soluzione islamica» [13]. Questo è ciò che lo differenzia ulteriormente dal Fis, il quale preferisce l'idea di arrivare al potere attraverso una scorciatoia anche se questo significa ricorrere a forme di violenza fisica e simbolica, e adottare metodi contestati sia da Nahda che da Hamas. La dissociazione di quest'ultimo gruppo dallo sciopero generale del giugno 1991 venne giustificato con il pretesto che una simile azione non era prevista nel Corano [14]. Nahnah, favorevole ad un'opposizione «positiva», ha inventato un neologismo che permette la coesistenza dell'Islam e della democrazia. Il termine che egli usa è *shuraqratiyya* [15] che suggerisce una sorta di complementarietà tra i due principi, nessuno dei quali infrange i «diritti» sacri dell'altro in quanto essi sono in una relazione osmotica. Ma compromesso non significa accettazione della democrazia in senso occidentale, quale dovrebbe in teoria esistere in Algeria, ma semplicemente una convivenza temporanea fino alla sua sostituzione con le leggi dell'Islam. La *shuraqratiyya* presentata da Nahnah come «un'alternativa alla democrazia» [16] in senso occidentale richiederebbe pratiche e regole simili a quelle di quest'ultima, salvo per quel che riguarda l'empietà, considerata proprio alla base delle istituzioni occidentali. Liberata da questo peccato mortale, attraverso la *shuraqratiyya* la società algerina potrebbe riscoprire la giustizia, l'equità e la felicità perdute. Hamas non sostiene che la modernità in Algeria debba essere necessariamente in contraddizione con la *Shari'a* islamica, né che l'Islam possa essere definita una religione tirannica: «La religione non consiste nel tagliare le teste (...) è un atto di tolleranza, di rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà individuali e collettive» [17].

4. Nahda

Questa organizzazione, guidata a partire dagli anni ottanta da un predicatore chiamato Abdellah Jaballah, è stata fondata nelle moschee di Costantina, Annaba e Skikda sotto forma di associazione religiosa; essa va collocata ideologicamente tra i discendenti dell'Associazione dei Fratelli musulmani, sebbene non organicamente collegata con essa. Subito dopo la rivolta del 1988, prese il nome di Movimento per la rinascita dell'Islam (*Haraka*

(13) Nahnah, citato da *El-Moudjahid*, 30 maggio 1991; vedi anche *El-Watan*, 31 maggio 1991.

(14) Nahnah, durante una conferenza stampa presso il quartier generale del suo partito il 19 giugno 1991, citato da *El-Watan*, 20 giugno 1991.

(15) Su questo argomento vedi l'intervista con Nahnah su *El-Watan*, 20 giugno 1991. *Shuraqratiyya* è un neologismo formato dalle parole arabe *shura* (consultazione) e *dimuqratiyya* (democrazia) (NdC).

(16) Nahnah, citato da *El-Moudjahid*, 2 aprile 1991.

(17) Nahnah, *ibid.*

al-nahda al-islamiyya). Insieme all'Associazione *al-Irshad wa al-islah*, divenuta poi Hamas, il Movimento per la rinascita partecipò attivamente allo sforzo per la costruzione delle moschee, e alla mobilitazione degli studenti ostili alle politiche dei regimi che assunsero il potere dopo l'indipendenza. Un'altra affinità con Hamas è costituita dal fatto che Nahda rappresenta un punto di riferimento per gli intellettuali di lingua araba, che sono più mossi da speculazioni sull'Islam e da progetti più o meno «eruditi» di società islamica, che dal desiderio di azione caro agli animi degli islamisti di base del Fis. Queste speculazioni si rivelano spesso mal strutturate, in quanto questi stessi intellettuali sono in massima parte mal informati sull'Islam, di cui sembrano conservare solo le immagini o i simboli legati alla sua grandezza mitica ed alla leggendaria «giustizia sociale». Nato, allo stesso modo di Hamas, come reazione alla molto relativa secolarizzazione di certe forme di comportamento sociale e del modo di vita nel paese, anche Nahda si considera una forza in grado di controbilanciare la «perniciosa» influenza dell'Occidente, introdotta e diffusa da i suoi apologeti locali. Ma, a differenza del Fis, che può far ricorso sia ai mezzi legali che alla violenza, Nahda e Hamas propugnano l'approccio legale e continuano a riporre le loro speranze nella possibilità di raggiungere i loro obiettivi formando una sorta di alleanza con gli altri movimenti di ispirazione islamica, in particolare con il Fis. «Crediamo che un'alleanza con il Fis sia necessaria per riuscire a realizzare il progetto islamista, ma è il Fis che la rifiuta» [18]. Quali sono le ragioni di questo rifiuto? Abbassi Madani presenta una motivazione alquanto sconcertante:

> L'alleanza islamica propugnata dallo sceicco Mahfoudh Nahnah cerca di creare il conflitto, in quanto non crediamo che ci siano musulmani che esiterebbero a dare all'Islam il suo giusto posto in una società musulmana, com'è l'Algeria (...) Questo appello infatti è un appello alla divisione sotto la bandiera dell'unità (...) L'Occidente ha mobilitato tutte le sue forze al fine di annullare la vita islamica in Algeria (...) L'appello ad un'alleanza mira solo a creare divisioni piuttosto che a superarle, in quanto quando si parla di alleanza, automaticamente si parla di comprare e vendere. Quanti voti hai, quanti ne ho io, ecc.? Questa mossa di Nahnah non obbedisce alle regole islamiche ed è per questa ragione che noi la rifiutiamo [19].

Ma questo rifiuto di un'alleanza non impedisce al Fis di voler agire come guardiano delle altre tendenze islamiste, e di praticare il monopolio politico e l'esclusione sociale, come fece l'Fln in passato. Nella parole di Abbassi Madani appare un chiaro desiderio di egemonia: «Questi partiti ed associazioni hanno ragione di aspettarsi aiuto dal Fis per rendersi conto e liberarsi delle loro contraddizioni, così che noi possiamo ridurre le tensioni risultanti dai

(18) Nahnah, citato da *El-Watan*, 20 giugno 1991.

(19) Abbassi Madani, ad una riunione svoltasi il 4 giugno 1990 allo stadio 5 luglio di Algeri, citato da Hamdi 1991, p. 95.

conflitti e rafforzare l'efficacia della complementarietà (...) Ciò che ci divide è una differenza al livello di coscienza politica rispetto a certe questioni» [20].

5. Il progetto del Fis: principi generali

Per il Fis, il Corano, parola di Dio, ha il valore di una costituzione. Per questa ragione il partito ha potuto finora dispensarsi dal costruire elaborate teorie politiche ed economiche, in quanto questi sono stati già dettati in maniera immutabile nel Libro. L'unica «elaborazione» dottrinale, ammesso che tale termine abbia senso in questo contesto, fatta dagli islamisti dopo i disordini dell'ottobre 1988 che furono il preludio al loro riconoscimento ufficiale, è contenuta in un pamphlet preparato nel periodo febbraio-marzo 1989, dal *Majlis al-shura* (Comitato Consultivo), la suprema autorità del partito. Il testo, lungo quarantanove pagine, disorganizzato dal punto di vista strutturale e tematico, venne redatto da Abbassi Madani, Ali Benhadj, Said Guechi, Kamel Guennaz e Kerrar secondo la testimonianza di Ahmed Merani, un loro ex associato, passato sotto la protezione del governo di Sid Ahmed Ghozali nel giugno del 1991, dopo aver ripudiato la politica di Abbassi [21].

Sebbene privo di originalità, questo testo permette di discernere i veri contorni ideologici e forse anche psicologici dell'approccio islamista ai problemi della moderna vita sociale e politica. Il »Progetto di programma politico del Fronte islamico della salvezza» [22] sembra essere, in molti punti, molto più una difesa dell'Islam, combinata con manifestazioni di orgoglio nazionale («l'ispirazione della nazione algerina», l'«ambizioso e ispirato» popolo algerino, una nazione che è «sublime e ricca di sottile intelligenza» o avrebbe potuto esserlo, se non fosse stato per il «colonialismo francese» e i suoi «strumenti» che emarginarono l'élite algerina), piuttosto che un'analisi politica e sociale degna di un partito chiamato a guidare lo stato per risolvere i problemi politici, economici e sociali del paese.

La difesa dell'Islam è ricca di citazioni tratte dal Corano e dagli *hadith* (narrazioni attribuite al Profeta e ai suoi compagni) e alterna alla fraseologia nazionalista presa in prestito in parte dall'Fln, le forme cristallizzate dell'arabo classico. La presentazione del Fis, intitolata «Caratteristiche del Fronte

(20) Citato da *Le Soir*, 27-28 ottobre 1990.

(21) Intervista con Merani da parte dell'autore, Parigi, 21 e 22 maggio 1993.

(22) *al-Jabha al-islamiyya li-al-inqadh*: 1989. Sulla copertina di questo pamphlet c'è un cerchio (rappresentazione del globo?) colorato di verde, il colore dell'Islam. Al centro si trova il Corano aperto: sopra al cerchio si legge il verso coranico relativo alla primaria importanza dell'*umma*, che viene ripreso e commentato nel testo stesso. Alla base del cerchio ci sono le iniziali del Fis scritte a grandi lettere.

islamico della Salvezza» illustra in sei punti i compiti che il movimento si è prefissato, che possono essere riassunti come segue [23]:

- il Fis sta lavorando per «l'unità delle schiere dell'Islam» e la coesione dell'*umma*, in conformità con le parole dell'Altissimo: «Questa è la vostra unica ed indivisibile comunità, e io sono il vostro creatore: veneratemi!»;
- il Fis si presenta come un'alternativa globale e generale per la soluzione di tutti i problemi ideologici, politici, economici e sociali nell'ambito dell'Islam, in conformità con le raccomandazioni del Corano e della Sunna e tenendo conto delle condizioni psicologiche e sociologiche, nonché di quelle che riguardano la geografia naturale e la civiltà, così come esse sono state determinate nel corso del tempo;
- il Fis ha adottato un approccio politico moderato, quello della «medianità aurea», come prescritto dal Corano che recita: «Abbiamo fatto di voi la comunità della medianità aurea»;
- il Fis si distingue per l'adozione di politiche basate sulla qualità dell'azione sociale e sull'«impegno e sulla volontà collettiva dell'*umma*, affinché possa liberarsi delle tendenze negative dell'egoismo, dell'ambizione personale e dell'improvvisazione...»; esso si basa sull'indispensabile «solidarietà» che esiste tra i musulmani nella buona e nella cattiva sorte;
- il Fis si è assunto il compito, tra gli altri, di promuovere «lo spirito di iniziativa e l'appello a tutti coloro che abbiano idee e volontà per contribuire alla costruzione della nazione nei campi della politica, dell'economia, della società, della cultura e della civiltà»;
- il Fis ha la missione di salvaguardare (*inqadh*) «il messaggio storico con implicazioni per la civiltà globale (...) ricevuto dall'Inviato di Allah, Maometto; salvatore dell'umanità...», una missione che è ancora più importante in quanto Dio ha confermato nei seguenti termini nel Suo Libro che: «Eravate ai limiti dell'inferno e io vi ho salvato» [24].

Nella prima parte del Progetto gli autori svelano le linee generali della loro strategia politica. Ne annunciano immediatamente la forma: deve essere la *Shari'a*. La sua applicazione è fondata sulle idee fondamentali della rivelazione e sulla storia e la specificità del popolo algerino. Infatti, «il popolo algerino è un popolo musulmano con un'antica civiltà, legato alla sua memoria storica e alla sua civiltà. Per di più, l'Islam rappresenta il suo credo religioso e la cornice ideologica che struttura l'azione politica in tutti i settori della vita (...) L'Islam è un'alternativa possibile ed un corso di azione politica che può contrastare la crisi sociale...» [25].

(23) Abbiamo cercato di tradurre la sostanza piuttosto che il senso letterale.
(24) al-Jabha 1989, pp. 11-12.
(25) *Idem*, p. 17

6. Politica interna

Questa questione viene risolta, secondo la logica del Fis, con l'adozione della «politica della *Shari'a*, consistente nel controllo dell'amministrazione e nel coordinamento qualitativo della programmazione (...) Esso cercherà un dialogo più approfondito [con i partner sociali] al fine di raggiungere la verità (...) e la giustizia. Esso opterà per una posizione di centro in campo politico, ossia una posizione moderata, grazie alla sua franchezza e buona fede, in quanto il Fronte si basa sulla persuasione anziché sull'oppressione».

A sostegno di queste affermazioni seguono lunghe citazioni tratte dal Corano, che sembrano nel contempo destinate a rassicurare coloro che potrebbero avere timori o sentimenti di sfiducia verso la progettata Repubblica islamica. Ma la mano tesa ai partner politici e sociali e la posizione dell'«aura medianità» di cui il Fis si vanta non gli impedirà di agire con severità nei confronti di eventuali oppressori o, qualora ciò fosse insufficiente, di limitare il loro «monopolio» politico ed economico.

Al fine di «superare le contraddizioni politiche delle ideologie importate» il programma del Fis ha optato per la *shura*, che da sola permetterà «l'eliminazione dell'oppressione e del monopolio politici, economici e sociali e, di conseguenza, farà del principio di uguaglianza una delle sue principali linee di azione accanto ad una politica tesa ad eliminare le restrizioni alle libertà pubbliche (...) In altre parole, essa moltiplicherà le opportunità e i campi di azione in cui la volontà e il genio creativo dell'*umma* può operare...». Il merito e l'abilità non verranno solo riconosciuti o esaltati, ma verranno anche adeguatamente impiegati. La competenza verrà riconosciuta e messa a frutto. L'arbitrio e le privazioni saranno eliminati, mentre verrà costituito un «ufficio di verifica contabile» per controllare l'amministrazione pubblica e le imprese. Accanto a ciò, verrà istituito il controllo sui mercati, in base all'*hisba* islamica[26]. Al fine di realizzare tutto questo, il Fis prevede «di mettere il complesso dell'attuale legislatura sotto il controllo della *Shari'a*», in conformità con il verso del Corano secondo cui Dio non ammette leggi contrarie alla sua [27].

La *shura* sarà uno dei concetti chiave su cui verrà basata tutta l'organizzazione economica della società e, soprattutto, agirà come correttivo alle distorsioni generate dal «socialismo» e dal suo monopolio della produzione, della distribuzione, della domanda e dell'offerta. Il programma prevede l'abolizione del monopolio di Stato, dell'usura e dell'intermediazione che

(26) La parola araba *hisba* (letteralmente: calcolo) è il termine legale islamico per indicare l'autorità incaricata del controllo sui mercati; più in generale, il termine indica l'obbligo di «ordinare il Bene e proibire il Male» (NdC.).

(27) Tutti i passaggi tradotti qui sono tratti dalle pagine 18 e 19 del testo arabo, *op. cit.*

verranno sostituiti dall'impresa privata e dalla libera concorrenza, «fattori che creeranno abbondanza» [28].

Il piano promette inoltre di correggere lo squilibrio creatosi tra i differenti settori della produzione, creando una convergenza d'interessi tra essi, al fine di sostituire i rapporti di disparità generati dalle politiche precedenti, come è il caso attualmente dei settori dell'industria e dell'agricoltura. Esso inoltre ristabilirà l'equilibrio tra le importazioni e le esportazioni, tra la produzione e il consumo; ridurrà drasticamente il debito; ridurrà la disoccupazione attraverso la creazione di piccole e medie imprese; avvierà progetti di edilizia pubblica; restaurerà la giustizia sociale islamica [29].

Un altro obiettivo è la fine della duplice dipendenza economica e culturale che esiste tra l'Algeria e l'Occidente e la conseguente fine della repressione della libertà individuale e collettiva imposta dal vecchio ordine [30]. Per concludere, la dottrina economica del Fis sarà basata sul «tentativo di stabilire un equilibrio tra le necessità del consumo e le condizioni della produzione e la necessaria complementarietà tra la qualità e la quantità, in quanto esse sono connesse con la crescita della popolazione e l'evoluzione della civiltà» [31].

7. Politica estera

Solo sedici righe, su un totale di quarantanove pagine, sono dedicate alla politica che il Fis intende adottare nei confronti del mondo esterno. Come risulta evidente dal programma, la politica estera verrà condotta sulla stessa falsariga della politica interna, utilizzando come punto di riferimento le leggi fondamentali della *Shari'a*. Oltre a preoccuparsi della posizione e dello status dell'Algeria sulla scena internazionale, la politica estera del Fis sarà basata sulla «moderazione» e la correttezza in merito alla soluzione dei problemi internazionali.

Governata dalla *Shari'a*, l'Algeria andrebbe in aiuto di tutte le nazioni che ne avessero bisogno, nella misura in cui ciò fosse possibile; essa contribuirebbe alla pace ed alla stabilità mondiale, agendo secondo i principi islamici da cui è ispirata. Rispetto al mondo esterno, il Fis adotterà la politica contenuta nel Corano e nella Sunna, che assicurano, tra le altre cose, i diritti

(28) «È necessario stabilire parametri...per limitare l'intervento dello Stato nella proprietà industriale e proteggere il settore privato». Il piano prevede la creazione di banche islamiche ed istituti di credito e di risparmio «dove verranno proibite tutte le forme di usura» (citato da «Enjeux d'un programme», *Algérie-Actualité, n. 1264, 4-10 gennaio 1990).*

(29) *al-Jabha*, pp. 21, 25 e 26.

(30) *Idem*, p. 21.

(31) Citato da *La Tribune d'Octobre*, n. 11, 11-25 luglio 1989 e da «Enjeux...», *Algérie Actualité*, op. cit.

dell'uomo. Il Fis, fedele a questo spirito di correttezza, adotterà la legge musulmana per questioni sia di politica interna che estera, e condannerà la segregazione razziale, la tortura e tutte le altre pratiche destinate a soffocare la libertà di espressione degli uomini [32].

Infine, perché questo programma è così prolisso su alcune questioni (ad es. la moralità, la cultura) e così modesto su altre come le alleanze locali, regionali ed internazionali, la sorte riservata all'opposizione in uno Stato islamico e, soprattutto, il sistema elettorale che verrà adottato? La risposta è che: «Nell'attuale situazione il Fis non può rivelare la natura delle azioni che intende intraprendere in questo caso. Quando sarà tempo, saprete tutto (...) Il cambiamento che noi proponiamo deve essere totale e le riforme devono interessare tutta la vita politica, economica, sociale e morale. Il Fis intende attuare una politica di vasta portata ispirata ai principi ed alla filosofia dell'Islam. Esso ha i mezzi per farlo» [33].

Per saperne di più, dobbiamo accontentarci delle intenzioni effettivamente rivelate, in particolare di quelle riguardanti la solidarietà islamica. Su questo tema il Fis non ha mai mancato ai suoi doveri verso i correligionari, anche se i suoi gesti sono stati caratterizzati dall'ambiguità e, talvolta, dalla confusione. Già durante il periodo di clandestinità, i gruppi islamisti da cui è nato il Fis, sostenevano i palestinesi e, in particolare, i combattenti afghani. Dall'inizio degli anni ottanta i sermoni nelle moschee fuori controllo statale hanno vibrato per la «sofferenza e l'oppressione» a cui molti paesi islamici erano soggetti, e per la silenziosa complicità degli Stati musulmani, testimoni del «massacro dei loro fratelli». La questione palestinese e le sconfitte degli eserciti arabi da parte degli israeliani sono sempre stati al centro dell'attenzione con il fine di delegittimare questi Stati agli occhi del popolo, già profondamente offeso nella «sua dignità ed onore da una manciata di ebrei».

Facendo leva sui sentimenti dell'orgoglio ferito, dei diritti usurpati e su altre motivazioni interne, gli islamisti sono sempre riusciti a mobilitare le classi più povere della società sotto il vessillo e la spada dell'Islam [34]. Questa mobilitazione dei sentimenti delle masse al servizio della causa islamica venne sperimentata, non senza successo, durante la guerra del Golfo, quando il nazionalismo di base del Fis sembrò avere la meglio sulle considerazioni strettamente religiose della *jihad*.

La guerra nel Golfo ha fornito un'indicazione su come potrebbe essere la politica estera del Fis al potere. Il sostegno all'Iraq fu quasi unanime, sebbene marcato da esitazioni ed ambiguità. Esso scaturì dai sentimenti nazionalisti e dal codice di «onore» popolare fra le masse, ai cui occhi Saddam Hussein era

(32) *al-Jabha* 1989, pp. 48-49.
(33) Abbassi Madani, intervista a *La Tribune d'Octobre*, n.18, 16 febbraio 1990, p. 42.
(34) Su questo argomento v. l'eccellente analisi comparativa realizzata da Leveau 1993, pp. 149ss.

un autentico patriota in confronto ai sauditi e ai kuwaitiani «venduti agli americani». Saddam veniva visto come il difensore della dignità degli arabi contro l'«arrogante e prevaricatore» Occidente, qualcuno che contribuiva alla liberazione della Palestina e rimuoveva la vergogna e le sconfitte subite dagli arabi a partire dal 1948. Queste reazioni provano che nessun regime politico può permettersi di ignorare le tendenze nazionaliste del popolo. In realtà, i leader del Fis, le cui posizioni in merito a tale questione non erano in completo accordo, furono nondimeno obbligati a tenere conto delle aspettative della base, schierata senza esitazione dalla parte dell'Iraq contro «gli americani e i loro servi arabi». E poiché «il Fis non è un partito in senso classico (ma)... un fronte che raggruppa insieme diverse tendenze», in cui «ciascun oratore ha la propria personalità e le proprie inclinazioni personali» [35], il risultato fu che i suoi leader assunsero posizioni contrastanti sulla guerra. Per Mohammed Said l'«intervento» dell'esercito iracheno in Kuwait altro non era che il prolungamento della lotta del popolo palestinese contro l'occupazione israeliana. La posizione dell'imam Ali Benhadj era paradossale: mentre condannava la reazione dei laici, egli si precipitò ad arruolarsi nella lista dei volontari per andare in aiuto a Saddam il Bathista, e si mise al lavoro per condurre una manifestazione, il 18 gennaio 1991, di fronte al Ministero della Difesa per denunciare la passività dell'esercito e per chiedere la creazione di campi di addestramento. La reazione di Abbassi Madani non fu meno paradossale: egli, che aveva sempre mantenuto rapporti ambigui con l'Arabia Saudita, in questa occasione sembrò assumere una posizione alquanto più favorevole verso l'Iraq.

La nostra posizione è chiara (...) Può essere riassunta come segue: la radice del problema è che gli Stati Uniti sono apparsi sulla scena nella veste di un'arrogante potenza colonialista (...) L'Iraq non ha mai avuto l'intenzione di attaccare l'Arabia Saudita, in quanto la disputa con il Kuwait non è nuova (...) Si tratta, quindi di una crisi arabo-kuwaitiana. Sebbene io sia il portavoce del Fis, non appoggio affatto l'invasione del Kuwait da parte dell'Iraq e non la sostengo...È inammissibile che l'Iraq possa annettersi questo paese con la forza militare [*sic* per quanto riguarda il pleonasma]. Ma questa condanna non dovrebbe far dimenticare che l'Arabia Saudita è governata da una famiglia reale... che ha emarginato il popolo. È un governo tagliato fuori dal popolo e che ogni tanto ha bisogno dell'aiuto esterno [36].

8. La moralità prima di tutto: il Fis nel governo locale

La moralità, accanto alla richiesta di equità e giustizia sociale, costituisce uno dei principali obiettivi di tutte le tendenze dell'islamismo militante in

(35) Abbassi Madani, intervista su *Algérie Actualité*, n.1298, 30 agosto-5 settembre 1990.
(36) Citazioni tratte dall'intervista con Abbassi su *Algérie Actualité*, cit.

Algeria. In altre parole, anche se sostengono punti di vista divergenti sulla strategia da adottare per conquistare il potere, tutte le correnti di pensiero riunite all'interno del Fis concordano sulla necessità di elevare il livello di moralità della vita sociale. La questione della posizione delle donne, il loro tallone di Achille, assorbe in realtà gran parte della loro energia intellettuale e questo spiega indubbiamente il loro ostinato rifiuto del sistema dei valori occidentale che concede alle donne, a livello giuridico, più o meno gli stessi diritti e le stesse libertà concesse agli uomini. Ma è soprattutto la parola «libertà» che suscita in loro particolari preoccupazioni in quanto, nelle loro menti, essa è associata con il «prendersi delle libertà». Come può essere data la libertà alle donne evitando che ne abusino e senza avvilire, oltre ogni dire, la dignità degli uomini? La focalizzazione sugli aspetti rituali ed etici, sullo stato delle donne e della famiglia - settori attorno ai quali prende forma il rifiuto dell'occidentalizzazione promossa dalle élite governanti - lascia loro poco tempo per riflessioni sociologiche e politiche. In altre parole, gli sforzi degli islamisti algerini, dal Mouvement islamique armé (Mia) di Bouyali al Fis, comprese tutte le tendenze intermedie, si sono concentrati più su discorsi moralizzanti diretti alla società che su teorie politiche. Così, il Codice di Famiglia algerino venne adottato nel giugno 1984 per la pressione esercitata dalla lobby islamista in seno all'Fln e all'Assemblea che gli doveva obbedienza. Le discussioni sugli emendamenti e i contro-emendamenti sono durate quattro anni, e il risultato ha dato completa soddisfazione agli islamisti che occupavano posizioni in varie gerarchie statali. Nel Codice infatti sono state recepite le principali disposizioni della *Shari'a* sulla poligamia e i diritti di successione e di eredità, secondo cui agli uomini spetta il doppio della quota assegnata alle donne.

Dopo la vittoria alle elezioni comunali del giugno 1990, gli islamisti si assunsero il compito di risanare la società, liberandola dai «peccati» da cui era oppressa. In cima alle priorità dei rappresentanti eletti del Fis figuravano quelle relative ai «bassi standard morali» e ai precetti di interdizione islamici[37], seguite dalle questioni degli alloggi e dell'occupazione. L'estate del 1990 fu quindi caratterizzata dall'inizio dell'applicazione dell'«ordine morale» islamista [38] preceduto o seguito da una serie di incidenti, nonché di aggressioni fisiche dirette, ad esempio contro le donne in costume da bagno; atti che vennero attribuiti ai militanti del Fis, sebbene il partito negasse il loro coinvolgimento. Facendosi scudo del Corano e della Sunna, i governi locali nelle mani del Fis impartirono ordini e direttive simili a disposizioni legislative che, di fatto, iniziarono ad essere applicati: vennero stabilite spiagge

(37) La legge coranica (*Shari'a*), proibisce alcuni comportamenti, specialmente in materia alimentare (es. consumo di alcolici, di carne di maiale ecc.) (NdC).

(38) Marion G., «Ordre moral islamique en Algérie» in *Le Monde*, 17 luglio 1990.

miste dove era proibito alle donne indossare costumi da bagno a due pezzi, giudicati indecenti. Il risultato di questo fu che durante l'estate del 1990 tutte le spiagge che si trovavano sotto la giurisdizione delle cosiddette autorità «verdi» (cioè islamiste) vennero disertate dalle donne che, con spirito di tragica ironia, tradussero la sigla Fis in «Fatma, Inderdit de Sortir» (Fatima, è vietato uscire!) [39]. Allo stesso modo, nella città di Tipaza, ad ovest di Algeri, i consiglieri comunali e regionali vietarono agli uomini di indossare calzoncini corti sulle spiagge, bandirono la musica «rai» [40] in città ed istituirono una vera e propria «polizia della morale», sulla falsariga di quella già esistente nella città di Mostaghanem, vicino Orano. Il tradizionale festival di musica rai che avrebbe dovuto tenersi ad Orano durante la prima settimana di luglio venne annullato dall'autorità locale del Fis, in quanto illecito (*haram*). L'uso dei calzoncini corti nel nuoto e nel calcio, la promiscuità dei sessi, gli alcolici e i postriboli furono oggetto di varie misure, che andavano dalle pressioni al puro e semplice divieto. A Costantina, la terza città del paese, dove l'emergenza abitativa ha provocato un progressivo innalzamento dell'età media per il matrimonio, e dove la promiscuità dei sessi è quasi sconosciuta, l'autorità locale del Fis decise, durante la sua prima riunione a metà luglio del 1990, la separazione dei sessi nelle scuole e nei rari posti pubblici dove era possibile vedere coppie (come le sale da tè). Essi decisero inoltre di rendere illegale la vendita degli alcolici, anche nei grandi alberghi destinati teoricamente a turisti che non si erano mai visti, e, senza dare alcun preavviso, presero la decisione di chiudere i postriboli «storici» abbarbicati sui ripidi pendii della città vecchia.

Per quanto riguarda l'Assemblea Popolare della provincia (*wilaya*) di Algeri, questa si accontentò di abolire l'istruzione mista nelle scuole a partire dall'inizio del anno scolastico seguente. Nella provincia di Chlef, ad ovest di Algeri, le autorità del Fis istituirono tribunali paralleli che avevano il potere di giudicare questioni di diritto civile, lo stesso accadde a Batna, nella zona orientale del paese. In alcune province i governi locali islamisti raccomandarono o imposero l'abolizione della promiscuità dei sessi nelle scuole e in alcuni uffici. Ad esempio, la città di Saoula, ad ovest di Algeri, decise di vietare l'istruzione mista in tutte le scuole della sua zona. Nonostante la sospensione di questo provvedimento comunale da parte del Ministro dell'Istruzione, i militanti islamisti e i loro rappresentanti locali eletti, che si sarebbero piegati solo dinanzi a Dio e ai loro elettori, organizzarono una protesta all'inizio dell'ottobre 1990 nel corso della quale vennero sventolate bandiere su cui si poteva leggere l'usuale grido di battaglia «No all'istruzione mista».

(39) *Algérie Actualité*, 5-11 luglio 1990.

(40) «Rai» (dall'arabo *ra'y*: opinione individuale) è un genere tradizionale algerino; riadattato da alcuni giovani cantanti contemporanei, è diventato l'equivalente algerino del blues: musica vocale con versi semplici e espliciti (NdC).

Per quanto riguarda il sindaco della città, egli cercò di giustificare l'abolizione dell'istruzione mista, dicendo che «era la volontà del Fis e di Dio» e argomentando che «i nostri elettori hanno fatto la loro scelta e sta a noi soddisfare i loro desideri attuando il nostro piano» [41].

Per quanto riguarda le proibizioni alimentari, gli alcolici furono il primo obiettivo delle autorità del Fis. Ma il problema era tanto più delicato in quanto il Fis contava e conta tutt'ora tra i suoi simpatizzanti e benefattori (piccoli e grandi commercianti, uomini d'affari, imprenditori nel settore edile, gioiellieri, venditori di frutta e verdura, dipendenti statali) un cospicuo numero di «bevitori», che non sembrano certo disposti a rinunciare al loro consumo di alcolici. Così, per non turbarli e per non perdere la loro simpatia e il loro sostegno finanziario, il partito preferì assumere una posizione di cautela nel propugnare nei suoi sermoni l'autoritarismo nella lotta contro il consumo di alcolici. Si può dire in pratica che l'approccio al problema non è stato uniforme, ma si è cercato piuttosto di adattarlo ai differenti luoghi e circostanze. Nelle regioni dove l'Islam tradizionale permea ogni strato della società (certe regioni sahariane nella zona orientale del paese), il Fis non ebbe difficoltà ad ottenere la chiusura di negozi e spacci di bevande alcoliche. Nelle zone costiere, invece, esso dovette fare marcia indietro di fronte alle riserve o all'aperta ostilità dei consumatori.

Quindi, durante tutto il periodo della loro amministrazione comunale, gli islamisti hanno continuamente alternato ordine morale, atti di carità [42] e gesti stravaganti. Dal momento del successo alle elezioni comunali e regionali del giugno 1990 fino alla prima tornata di elezioni parlamentari in cui ottenne una vittoria schiacciante, il Fis non ha mai cessato di denunciare la dualità delle autorità locali e le interferenze dei prefetti nelle prerogative politiche e legislative nei governi locali. Da qui traggono origine le dispute sulla giurisdizione che emersero quando le due autorità rivali dovettero lavorare insieme: i prefetti, rappresentando lo Stato dell'Fln, continuavano a legiferare secondo criteri più o meno «laici», che il Fis tentò di sostituire immediatamente con i propri criteri. Questi conflitti sono stati spesso provocati da questioni di natura morale, raramente da questioni politiche o economiche. Così, il sindaco del Fis di Annaba, Mohammed Boulouidnine, che disapprova la promiscuità dei sessi, il consumo di alcolici, lo sport per le donne, le donne che non indossano il velo [43], la perdurante esistenza di postriboli in città e la dualità del potere, accusò il prefetto di contrastare le decisioni del consiglio che desiderava imporre la proibizione di «ciò che Dio ha vietato»; il sindaco

(41) Citato da *Le Monde*, 3 novembre 1990

(42) Heller Y., «Les bonnes oeuvres des islamistes algériens» in *Le Monde*, 27 giugno 1990.

(43) Dopo il suo insediamento come sindaco, Bouloudnine aveva cacciato la sua segretaria personale, gridando «Allontanatela da me! È il diavolo!», poiché si rifiutava di indossare il velo *(hijab)* e di smettere di truccarsi.

e i suoi vice, che si opponevano ai rappresentanti del governo centrale, non riuscivano ad adattarsi all'idea che un organo eletto debba sottomettersi ad un'autorità imposta dall'esterno.

A Bechar gli islamisti e alcune importanti personalità locali inviarono petizioni al prefetto in cui insistevano sulla chiusura del postribolo cittadino e di tutti i ristoranti che servivano bevande alcoliche. Questo provocò una reazione di protesta da parte della città.

...Ovviamente, il turismo promosso dallo Stato, e che è parte della riforma economica, sarà completamente distrutto dal divieto della libertà di scegliere se consumare o meno alcolici, un'opzione di cui beneficiano sia i turisti stranieri che quelli algerini. Ancora più serio è il rischio che, al posto delle bevande alcoliche, possano subentrare altri flagelli della società ancora più terribili: le droghe e l'alcol denaturato. Il drammatico caso dei giovani della provincia di Sidi Belabés, che per stupidità si sono avvelenati con l'alcol denaturato è indicativo delle dimensioni della crisi sociale; una crisi sociale causata proprio perché non esiste consultazione o accordo e perché vengono adottate, in maniera sconsiderata, misure repressive per limitare la libertà pubblica. Avremmo gradito se questo gruppo di persone, che moraleggiano sulla vita pubblica, avessero fatto una proposta concreta sul modo in cui risolvere il problema della disoccupazione, istituendo, ad esempio, un fondo di solidarietà. Siamo però costretti ad osservare che, sfortunatamente, essi sono ossessionati esclusivamente dalla loro crociata contro tutto ciò che offende la loro concezione totalitaria della vita: le bevande alcoliche, la condizione delle donne, la promiscuità dei sessi, il canto, la musica, ecc. Come se l'esistenza di queste cose costituisca un qualche impedimento alla fioritura e alla prosperità dell'Algeria [44].

Per quanto riguarda il comportamento stravagante attribuito ai militanti islamisti, esso consiste, tra le altre cose, in un attacco ai simboli delle confraternite (mausolei e tombe di santi) ed ai culti popolari ad essi connessi, ai simboli dell'Fln e dello Stato, considerati l'incarnazione della *jahiliyya* (paganesimo). Prima dell'apparizione e del riconoscimento del Fis, in diverse località molti cimiteri vennero profanati e le tombe vennero distrutte. Le tendenze salafite all'interno del Fis, che si rifanno all'autorità di Ibn Taymiyya, ritengono, al pari di quest'ultimo, che le statue, le steli votive e i marmi che adornano le tombe sono illeciti [45]. Il Fis, naturalmente, si è dissociato da questi atti di vandalismo in varie occasioni, condannando le azioni di coloro che sono «rapidi nel prescrivere il bene e vietare il male, ma non rispettano i metodi legali (islamici) in questo campo» [46].

(44) Lettera firmata da «Un gruppo della *wilaya* di Bechar» e pubblicata in *Algérie Actualité*, n.1295, 9-15 agosto 1990.

(45) *El-Watan* del 3 novembre 1991.

(46) Comunicato firmato da Abbassi Madani, fonte Afp, citato da *Le Monde*, 10 aprile 1990.

9. La strategia politica del Fis (1989-1992): la tattica della coabitazione

Dal marzo 1989 fino alle elezioni legislative del 1991, da cui uscì vittorioso, il Fis ha alternato manifestazioni di moderazione a velate minacce contro coloro che potevano tentare di privarlo della libertà tanto faticosamente guadagnata [47]. Dal gennaio 1990 fino alla fine del maggio dello stesso anno, sembrò che il Fis avesse rinfoderato gli artigli e volesse negoziare a fini tattici con il regime, piuttosto che provocarlo. Dopo tutto Madani era stato il primo leader dell'opposizione ad essere ricevuto dal presidente dopo la promulgazione della legge sul pluripartitismo, l'8 gennaio 1990. Uscito dall'incontro con il capo dello Stato, egli dichiarava con tono gioviale: «al momento siamo in una fase di dialogo e la riunione odierna è un primo passo di questo cammino» [48]; aggiungeva anche: «la riunione apre nuove prospettive e dimostra il livello di maturità politica raggiunto dall'Algeria» [49]. Nel corso della discussione i due uomini avevano sollevato la questione delle elezioni comunali e provinciali, e il presidente aveva assicurato che esse si sarebbero svolte senza problemi. La riunione venne giudicata proficua anche dal presidente Chadli, in quanto essa «ha chiarito il futuro». Hamrouche, il capo del governo, non solo era favorevole a conferire con il Fis, che egli riteneva avrebbe ottenuto circa il 30% dei voti alle successive elezioni comunali del 12 giugno 1990 ma, dietro le quinte, incoraggiava anche il presidente a scendere a patti con il Fis nel caso in cui il partito avesse ottenuto una quota di voti maggiori del previsto [50]. Nonostante la pressione esercitata dall'interno del «serraglio» e da ambienti esterni, soprattutto dalla Tunisia e dal Marocco, che temevano il «contagio islamista», il capo dello Stato ed il primo ministro sembravano determinati a portare le cose alla loro logica conclusione: mantenere aperti i contatti e le discussioni con il Fis fino a che il tempo e le condizioni assicurassero a Chadli «un quarto mandato, anche a costo, se necessario, di pestare i piedi all'esercito» [51]. Al fine di raggiungere questo obiettivo era necessario non solo mantenere ad ogni costo i contatti con gli islamisti, ma anche rabbonirli con una politica di compromesso e con concessioni religiose, politiche e culturali, sia aperte che tacite, riguardanti principalmente la revisione del Codice di Famiglia e la politica di arabizzazione. Con queste concessioni si intendeva, in realtà, preparare il terreno per la formazione di una «maggioranza presidenziale» guidata da Chadli e dai

(47) Abbassi Madani in *La Tribune d'Octobre*, n. 18, febbraio 1990, op. cit.

(48) Citato da *Algérie Actualité*, n.1339, 13-19 giugno 1991.

(49) Afp, citato da *Le Monde*, 10 gennaio 1990.

(50) Durante una riunione con la stampa francese, nel gennaio 1990, Hamrouche affermò chiaramente che era fuori discussione ostacolare il Fis sebbene «tutti ci chiedono di dichiarare guerra ai fondamentalisti». Citato da *Le Monde*, 25 gennaio.

(51) Leveau 1993, p. 148.

suoi sostenitori. Ciò fu possibile grazie alla proliferazione di singoli partiti che apparivano più che sospetti ai «veri democratici», che sin dal giugno 1990 accusarono Chadli di usare gli islamisti strumentalmente per accentuare la bipolarità «governo-Fis». Il Fis, da parte sua, continuava ad alternare disponibilità al dialogo alle minacce. Il giorno dopo la vittoria alle elezioni comunali e regionali del giugno 1990[52], il Fis arrivò persino a congratularsi con le autorità per il loro comportamento «esemplare» e per il modo con cui avevano assicurato il tranquillo svolgimento delle elezioni. Madani, mentre lodava Chadli per il suo atteggiamento conciliante, chiedeva lo scioglimento del parlamento e lo svolgimento di elezioni legislative e presidenziali, ribadendo, in un tono alquanto minaccioso, a quelli che potevano averlo dimenticato, che «l'unica cosa saggia è restituire la sovranità al popolo». Il 20 aprile 1990 Madani si mise a capo di una vasta manifestazione e consegnò all'ufficio presidenziale una petizione in quindici punti in cui si chiedevano in maniera alquanto secca le dimissioni del presidente e lo scioglimento del Parlamento. In occasione del loro precedente incontro, nel gennaio 1990, si dice che Chadli avesse promesso a Madani che le elezioni legislative si sarebbero svolte, senza tuttavia precisare quando. Madani, comunque, esaltato dalla vittoria del Fis alle elezioni di giugno, non poteva sopportare di essere lasciato nell'incertezza dalle tattiche dilatorie del presidente: a luglio egli organizzò una conferenza stampa in cui, con toni forti, ricordò al presidente la sua promessa di indire elezioni. Un mese dopo egli rilasciò un'intervista al settimanale *Algérie Actualité* in cui rammentava a Chadli il suo precedente impegno e il fatto che era nel suo interesse piegarsi alla «volontà del popolo». Kasdi Merbah e Ahmed Ben Bella avevano rilasciato molte dichiarazioni simili: elezioni in tempi rapidi, scioglimento dell'Assemblea e sua sostituzione con un'istituzione stabile e legittimata. Mentre il Fis continuava a tenerlo sotto pressione, il Presidente teneva riunioni per preparare le condizioni per una possibile coabitazione con gli islamisti, anche se ciò comportava sacrificare «tutti, e persino il futuro del paese, al fine di mantenere la sua posizione» [53]. In realtà Chadli, che era peraltro oggetto di pressioni nascoste da parte degli alti ufficiali dell'esercito, i quali temevano gli effetti di un'alleanza che sarebbe stata per loro svantaggiosa, ignorò il punto di vista di questi ultimi e il 1° aprile 1991 fece approvare in Parlamento le nuove leggi sulle elezioni e sulla divisione dei collegi elettorali. Il 3 aprile firmò queste leggi e, in un breve messaggio alla nazione, annunciò la data delle elezioni per il 27 giugno. Egli aveva così mantenuto la promessa fatta agli islamisti. I partiti democratici rimasero, invece, seriamente delusi e

(52) Nelle elezioni locali del giugno 1990 il Fis ha ottenuto il 54,2 % dei voti e il 45,7% dei seggi nelle assemblee locali (NdC).

(53) Tale era almeno il punto di vista attribuito all'esercito da *El-Watan*, 9 gennaio 1992.

protestarono con veemenza, in quanto vedevano in queste leggi l'inizio di un'alleanza che andava «contro natura», fatta tra un presidente innamorato del potere e un partito islamista mosso dal «fanatismo».

Invece di raffreddare il fervore militante degli islamisti e di renderli meno presuntuosi, queste concessioni non fecero altro che aumentare l'arroganza dei loro leader, i quali da ora in poi si credettero sicuri da ogni minaccia alla loro autorità morale e politica, basata com'era «sulla legittimazione da parte del popolo». Così, durante un incontro svoltosi il 19 maggio presso l'Istituto di Scienze Sociali di Bouzaréah, sulle colline di Algeri, Madani iniziò la sua arringa con una metafora contorta, il cui senso era comunque piuttosto chiaro: Chadli se ne doveva andare [54]. Ad una conferenza stampa tenuta il 23 maggio Madani annunciò la data dello sciopero generale che avrebbe dovuto costringere Chadli a dimettersi in favore dei «rappresentanti legittimi del popolo», vale a dire gli islamisti. Il 25 maggio 1991 ebbe luogo un'imponente manifestazione, ma lo sciopero non ebbe molto successo eccetto a Medea, una roccaforte dell'islamismo intransigente. Come se volesse fare un tentativo per ristabilire la calma, Chadli usò l'espediente di inviare un messaggio alla nazione per comunicare con il Fis: «Da parte nostra dichiariamo di aver assolto ai nostri doveri, rispettando gli accordi e le promesse fatte». Il messaggio non venne accolto. Non contento di questa risposta, considerata tardiva, il Fis organizzò una seconda manifestazione guidata da Ali Benhadj per chiedere l'immediata uscita di scena di Chadli. Il 3 giugno 1991 fu un giorno di barricate e di bombe molotov, la polizia sparò sulla folla da automobili camuffate; si ebbero dozzine di vittime. Ad Algeri, il 4 giugno vennero usati i carri armati dell'esercito e l'8 giugno Abbassi annunciò che era stato raggiunto un accordo con il governo per «scambiare i militanti del Fis arrestati dalla polizia con i prigionieri (ufficiali) presi dal Fis». Il Fis sottovalutò le capacità dei suoi avversari, come pure la determinazione dei capi dell'esercito di far fallire i piani della «soluzione islamica» usando ogni mezzo a loro disposizione. Il Fis continuò inesorabilmente a provocare il Presidente e l'esercito, i cui capi non potevano più sopportare gli insulti di un partito islamista che aveva giurato di fargliela pagare quando avesse preso il potere.

La reazione dell'esercito non si fece attendere a lungo. Infatti, due giorni dopo che Abbasi Madani aveva minacciato, il 28 giugno 1991, di iniziare una «guerra santa» se le richieste del suo partito non fossero state prese in considerazione, il quartier generale del Fis ad Algeri venne circondato da un gruppo di soldati scelti e mitragliato. I segni dei proiettili, ancora visibili,

(54) Abassi si tolse lo zucchetto, lo sventolò in aria, dicendo: «Vedete questa *'arraqiyya*? Se fosse troppo piccola, la cambierei e non cambierei la mia testa. Lo stesso vale per Benjedid. Non intendiamo cambiare il popolo algerino per consentirgli di continuare a governare!» (Citato da *Algérie Actualité*, 13-19 giugno 1991).

testimoniano la brutalità dell'attacco. Madani e Benhadj vennero arrestati e portati senza cerimonie nella prigione militare di Blida.

Abdelkader Hachani, cooptato come leader del Fis, dovette adottare una politica più prudente e misurata rispetto a quella del suo predecessore, sia verso Chadli che verso l'esercito. Egli tentò di guidare il Fis al sicuro, lontano da trappole e da provocazioni, da qualsiasi fonte provenissero, allo scopo di portare il partito al potere con l'espediente dei mezzi legali «democratici». Il giorno dopo la vittoria del Fis alla prima tornata delle elezioni legislative del dicembre 1991, Hachani fece il possibile per rassicurare coloro che erano preoccupati per questa vittoria, dichiarando: «(il Fis) salvaguarderà la libertà individuale e collettiva nell'ambito della legge islamica, e tollererà l'esistenza di partiti non islamici». Hachani assunse una posizione molto conciliante verso il Presidente, non escludendo né la possibilità di una «coabitazione» con Benjedid, almeno per un periodo iniziale [55], né che il Fis avrebbe cessato di mettere in discussione la legittimità del mandato presidenziale che terminava alla fine del 1993. Tutto questo a condizione che durante la coabitazione non fossero limitati i poteri della futura Assemblea nazionale e, nel caso in cui questa condizione non fosse stata rispettata, il Fis si riservava il diritto di insistere sull'anticipazione delle elezioni presidenziali. In altre parole, ciò che Hachani voleva era avviare «un sereno scambio di opinioni con lui» [56], ossia con il Presidente, allo scopo di esercitare insieme il potere nell'ambito offerto dalla Costituzione del febbraio 1989, senza escludere la possibilità che quest'ultima potesse essere emendata «se il popolo lo voleva».

Nei confronti dell'esercito Hachani usò toni misurati e legalistici. Egli considerava l'esercito non un corpo estraneo ed ostile alla nazione, ma un corpo che emanava dalla nazione stessa; pertanto il suo ruolo era quello di «salvaguardare la scelta del popolo» e non di esercitare proprie scelte. Il leader provvisorio del Fis era incline al dialogo e all'armonia con tutte le forze politiche, inclusi l'Fln e i «laici» come il Front des forces socialistes (Ffs), e fece tutto ciò che era in suo potere per evitare incidenti con l'esercito, subdorando già provocazioni da parte di alcuni dei suoi capi. Così, quando durante le elezioni vennero uccisi due soldati, l'esercito accusò tacitamente il Fis di esserne responsabile. Al fine di dissipare i dubbi e di mostrare buona volontà verso l'esercito, Hachani organizzò immediatamente una conferenza stampa, il 28 dicembre 1991, per smentire il coinvolgimento del suo partito in queste morti, e dichiarò: «Non siamo in conflitto con nessuno.» E quando il suo partito venne accusato di aver vinto fraudolentemente cinque seggi, egli rispose, con un sorriso a tutta bocca, dicendo: «Li vinceremo di nuovo». Durante questo periodo ci furono contatti, dietro le quinte, tra Chadli, l'Fln

(55) «Le Fis fait preche de velours», *Libération*, 30 dicembre 1991.
(56) *Le Monde*, 31 dicembre 1991.

e il Fis. Poco dopo le elezioni ci fu un incontro di quasi quattro ore tra Hachani e Mehri (il segretario generale dell'Fln), nel quale essi discussero come gestire il rapporto tra il Presidente e il futuro parlamento largamente islamista, dopo lo svolgimento del secondo turno delle elezioni. Fu in questa occasione che venne menzionata la possibilità di costituire un governo di coalizione nazionale. I capi dell'esercito, i centottanta ufficiali di alto rango che seguivano questi sviluppi da vicino, conclusero che questo era un piano pericoloso per l'istituzione che essi rappresentavano. Essi decisero pertanto di prevenirne la realizzazione destituendo il loro colonnello-presidente Chadli, l'11 gennaio 1992, dopo che egli era stato obbligato a leggere un discorso di dimissioni alla televisione, dando l'impressione di un uomo che volontariamente rinuncia al suo mandato. Il lavoro era fatto e l'esercito poteva ora tirare un sospiro di sollievo!

10. Dal dialogo all'interruzione della comunicazione

L'esercito, l'unico potere effettivo in Algeria, non poteva adattarsi ad un spostamento dell'equilibrio politico che avrebbe portato alla fine ad una sua esclusione dall'arena politica e cancellato i notevoli vantaggi che esso aveva acquistato, in termini di denaro e di prestigio, durante gli oltre trent'anni di assoluta autorità ed autoritarismo. Per questa stessa ragione non poteva accettare alleanze tattiche proprio tra quei partiti di opposizione, di cui aveva incoraggiato la crescita dopo l'introduzione della legge sul sistema pluripartitico nel 1989. Perciò gli islamisti vennero demonizzati e i «democratici» vennero lusingati in maniera alquanto stravagante attraverso una campagna di seduzione condotta per il tramite della stampa «indipendente». Dopo il giugno 1990, sembrò che il Fis avesse capito, nonostante l'incapacità politica di alcuni suoi leader, che l'esercito stava continuando a manipolare i partiti politici, mettendoli l'uno contro l'altro. Ma esso non aveva rinunciato all'idea di formare un governo di coalizione con i partiti più o meno laici, come l'Fln o l'Ffs, per sostituire la coalizione che governava dal 1962. Lo stesso Madani, parlando a nome del comitato collegiale di gestione (*Majlis al-shura*) del Fis, il 30 giugno 1990, assicurò che il partito era pronto a governare con l'opposizione democratica o con l'Fln qualora non avesse ottenuto la maggioranza assoluta alle elezioni legislative, che si sarebbero poi svolte all'inizio del 1991 [57]. Poco tempo dopo, egli annunciò al canale Antenne 2 della TV di Stato francese che lui e il suo partito erano «pronti a collaborare con chiunque è in buona fede e con tutti i partiti onesti che hanno a cuore gli interessi del paese e del popolo». In questa occasione egli rivelò che il suo partito aveva

(57) *Le Monde*, 31 luglio 1991.

avuto contatti con l'Fln molto prima che il presidente Chadli avesse dato il suo consenso a tenere presto le elezioni. Nonostante le differenze esistenti tra loro, i due partiti intendevano, infatti, lavorare insieme nell'ambito di una coalizione nazionale con a capo il colonnello-presidente Chadli, durante questa «fase di transizione». Il giorno dopo la vittoria degli islamisti alle elezioni legislative, Hamrouche rese omaggio al Fis [58] e Mehri sollecitò la continuazione del processo elettorale nel secondo turno di votazione. Questo mise in evidenza, ammesso che ce ne fosse stato bisogno, una certa complicità tra i due gruppi, che non escludevano la possibilità di un'alleanza, anche temporanea, con l'Ffs, anche per favorire la continuazione del processo elettorale. Mehri fu esplicito nel dichiarare che il Fis, una volta messo di fronte alle responsabilità del potere, sarebbe diventato più saggio; esso si sarebbe espresso ed avrebbe affrontato le questioni politiche con maggiore moderazione. Per questa ragione egli raccomandò fortemente di «seguire il cammino che è stato deciso e di procedere allo svolgimento del secondo turno elettorale. È importante che ragioniamo in modo giusto. Non possiamo allontanarci dalla legalità costituzionale in quanto questa è una garanzia per tutti noi» [59]. Questa garanzia «costituzionale», la cui artificiosità non sfuggì all'esercito, che aveva sempre disprezzato la legalità, ebbe vita piuttosto breve. L'esercito tentò diverse volte, tra il novembre 1991 e il gennaio 1992, di assicurare l'uscita di scena del presidente in modo indolore. Egli rifiutò. Venne poi rimosso dal suo incarico l'11 gennaio dopo una riunione burrascosa, svoltasi alcuni giorni prima con il gruppo dei centottanta ufficiali, alcuni dei quali sembra abbiano usato parole estremamente forti, ricorrendo persino a minacce.

Nei giorni precedenti e successivi alle elezioni, l'esercito aveva condotto una campagna di «sensibilizzazione» dell'opinione pubblica. La divisione dei servizi segreti dell'esercito, responsabile della propaganda politica, aveva lavorato nelle organizzazioni sindacali, che a loro volta avevano promosso la creazione di comitati per la difesa della «democrazia». Lo spettro dell'islamismo era stato ripetutamente evocato e brandito con ossessione, creando un'atmosfera di paura tra gli intellettuali «laici», le classi medie, importanti uomini d'affari ed imprenditori. L'Union générale des travailleurs algériens (Ugta), un sindacato controllato in precedenza dall'Fln, contribuì alla creazione del Comité national pour la sauvegarde de l'Algérie (Cnsa). Il Cnsa era diretto dietro le quinte da Abou Baker Belkaid, esso stesso un ex- funzionario sindacale che era stato più volte ministro. Questo comitato unì le forze con il Parti d'avant garde socialiste (Pags) comunista, che chiese l'immediato annullamento della vittoria del Fis e lo scioglimento di «tutti i partiti integra-

(58) Hamrouche citato da *Le Monde*, 9 gennaio 1992.
(59) Citato da *El-Moudjahid*, 10 gennaio 1992.

listi totalitari». Il Cnsa ricevette il sostegno di molte associazioni ed organizzazioni professionali, sia di datori di lavori che di quadri dirigenti, quale l'Association national des cadres de l'administration publique (Ancap), di recente formazione. Ad una riunione pubblica, svoltasi l'8 gennaio 1992, uno dei fondatori di questa associazione, Hocine Nia, espresse gli obiettivi che essa si era posti:

L'ufficio nazionale, in accordo con altre associazioni, desidera fare un appello a tutti i politici e all'attuale governo che ci ha promesso il pluralismo. Corriamo il rischio di sostituire un partito unico con un altro (...) La cosa principale è salvare il nostro paese che è minacciato dall'imminente presa del potere di un partito religioso che fa uso di vari linguaggi.

È chiaro che la preoccupazione principale di coloro che erano allarmati per la vittoria del Fis era di trovare una strategia efficace per impedire il secondo turno delle elezioni. Tutti i partiti e tutte le associazioni erano contrari alla continuazione del processo elettorale, con il pretesto di preservare la «democrazia» dalle azioni di un partito con lo sgradevole marchio del «totalitarismo». Unica eccezione furono l'Fln, lo stesso Chadli, i due partiti islamisti Hamas e Nahda e l'Ffs. La Costituzione del febbraio 1989 venne tuttavia violata alcuni giorni dopo dall'esercito, che accusò Chadli di averla redatta avendo di mira solo i propri interessi. Questa violazione incontrò l'acquiescenza di quelle stesse organizzazioni «democratiche» che tre giorni prima si erano rivolte a tutte le forze politiche del paese, invitandole a rispettare «i fondamenti giuridici dello Stato, almeno così come sono previsti dalla Costituzione».

Sebbene non si opponesse alla continuazione delle elezioni, l'Ffs aveva aderito per primo alla crociata contro il Fis. Egli rifiutò di scegliere tra la «peste e il colera» - l'Fln e il Fis - ed era assolutamente diffidente nei confronti della classe politica, che accusava giustamente di comportamento tribale, ricordando le pratiche di gestione degli affari dietro le quinte, che ebbero luogo durante la guerra per l'indipendenza. Pur consapevole di questi fattori, l'Ffs non riuscì ad evitare di essere manipolato dopo le elezioni, e di adottare una posizione politica piena di ambiguità. Il 2 gennaio organizzò una marcia «pacifica» di circa 300.000 persone per le strade di Algeri per «sbarrare la strada alle forze del totalitarismo» incarnate dal Fis e denunciare la loro condotta giudicata fraudolenta nei seggi elettorali. Il 16 gennaio Ait-Ahmed si incontrò con Mohammed Said e Hachani, i leader del «Fis per il quale l'Ffs era stato fino a quel momento l'equivalente dell'organizzazione del diavolo in terra». Quello stesso giorno Ait-Ahmed e Hachani incontrarono Abdelhamid Mehri dell'Fln. Di che cosa discussero? Essi avevano dichiarato che l'Haut Comité d'Etat (Hce) era illegale e denunciarono l'interruzione delle elezioni: «L'Hce è stato costituito da un organo consultivo, l'Haut Conseil de la Sécurité, che non ha il potere di deporre il presidente o di annullare le

elezioni» [60]. Al termine dell'incontro, Mehri e Hachani emisero un comunicato congiunto, in cui affermavano che i due partiti si erano «scambiati opinioni sulla situazione del paese» e avevano «deciso di mantenersi in contatto al fine di continuare le loro discussioni». L'ambiguità dell'Ffs, per parte sua, sconfina talvolta nella contraddizione; infatti esso denuncia l'esercizio del potere da parte di un'autorità totalitaria che dovrebbe lasciare il campo ad un'assemblea liberamente eletta, ma organizza anche manifestazioni per salvare la «Democrazia, la Repubblica e l'Algeria» [61] dalla minaccia dell'islamismo.

11. È possibile riprendere il processo elettorale?

Come abbiamo visto, lo scopo della contrattazione condotta dal trio Chadli-Fis-Fln dal 1990, e in particolare dalla fine dell'estate del 1991, sembra essere stata la spartizione del potere senza alcun riguardo per le opinioni dell'esercito. L'esercito non era preparato ad essere messo da parte e, soprattutto, non poteva accettare di occupare una posizione subordinata in un regime dove gli islamisti presto o tardi sarebbero stati i padroni indiscussi. Esso temeva che le istituzioni militari sarebbero state ristrutturate, con la conseguenza che l'esercito avrebbe perso la sua preminente posizione sociale, e poi che gli ufficiali di alto rango sarebbero stati rimossi dai loro uffici (gli islamisti non avevano forse promesso di epurare l'esercito dai generali «traditori» e da tutti gli elementi superflui?). Questi timori spiegano il colpo di stato legalista e fornirono una giustificazione per l'arresto del «processo democratico» e il successivo annullamento, puro e semplice, della vittoria islamista (gli islamisti ottennero 191 seggi contro i 17 dell'Fln e i 26 dell'Ffs). Ma si può forse dire che la democrazia sia mai esistita durante il governo di un partito unico, nel cui comitato centrale sedevano prima colonnelli e poi generali? Rimane comunque il fatto che questa brutale interruzione del processo elettorale ha suscitato un senso di sollievo tra i capi dell'esercito e i «democratici», sia nel paese che negli stati vicini, in particolare la Tunisia e il Marocco. Essa venne vista addirittura come un «ritorno» alla democrazia: il presidente tunisino Ben Ali fu fra i primi ad applaudire la saggezza e la perspicacia dei «leader algerini» che erano riusciti a salvare la «democrazia» nel paese, annullando il risultato delle elezioni. Egli dichiarò che i leader algerini potevano «fare facilmente a meno delle raccomandazioni e dei consigli che erano stati offerti da certe parti in nome della religione e della democrazia» [62], alludendo all'Iran e all'Occidente, che si erano opposti ad un

(60) Queste sono le parole di Mehri.
(61) Ait-Ahmed citato da *Le Monde*, 31 dicembre 1991.
(62) Citato da *La Presse de Tunis*, 17 e 18 gennaio 1992.

intervento nel processo elettorale. Da parte marocchina, la stampa ufficiale espresse soddisfazione per i cambiamenti intervenuti. I leader algerini sfruttarono l'approvazione ufficiale dei due vicini e inviarono alcuni rappresentanti in visita per una «spiegazione» e una consultazione (i ministri per gli Affari religiosi e degli Interni visitarono Tunisi e Rabat). L'obiettivo era convincere i «fratelli», che sembravano già convinti, della necessità di cooperare nella lotta al terrorismo e nel pianificare una «controstrategia» nei confronti di quei paesi che lo sponsorizzavano: il riferimento era probabilmente al Sudan, all'Iran e alla Libia. Anche l'Egitto era associato a questo fronte in quanto rischiava di diventare vittima di una strategia di destabilizzazione al pari dei paesi del Maghreb. Si pensava che il massimo artefice di questi tentativi di destabilizzazione fosse l'Iran, il quale era sospettato di aver speso «500 milioni di dollari per finanziare il terrorismo» [63]. Il ministro per gli Affari religiosi venne anche inviato a negoziare con le autorità politiche e religiose di Al-Azhar al Cairo l'invio in Algeria di 50 *imam* in grado di ispirare la sparizione dell'«oscurantismo islamista» [64], che ottenebrava i cieli del paese. In realtà, dal momento in cui le elezioni vennero bloccate nel dicembre del 1991 fino all'interruzione dei rapporti diplomatici da parte dell'Algeria, nel marzo 1993, la stampa algerina attribuì all'Iran gran parte della responsabilità per i guai che stavano affliggendo il paese. I titoli della stampa indipendente e di altri organi di informazione erano rivelatori al riguardo: «La diffusione del terrorismo: l'Iran provoca paura in Europa» [65], «Gli arabi manderanno una risposta», «Algeria e Egitto progetteranno un'azione congiunta», e «presto si terrà una riunione dei ministri arabi dell'Interno per decidere una reazione nei confronti dell'Iran» [66], «il complotto dei *mullah* o il sogno infranto dell'impero sciita dal Golfo al Maghreb» [67], «I piani sinistri dei mullah: 500 studenti algerini terroristi a Teheran» [68]. E questa non è affatto una lista completa....

Anche il Sudan e la Libia furono accusati di fornire basi e finanziamenti al Fis, un partito messo al bando. Il colonnello Gheddafi che aveva dichiarato la sua simpatia per il Fis, all'inizio di settembre del 1993 veniva accusato dalla stampa algerina e da rappresentanti del governo di aver «dato 50.000 dollari ai due figli di Abbassi Madani (...) invitandoli a stabilirsi in Libia» [69]. In seguito a tali dichiarazioni l'ambasciatore libico ad Algeri venne convo-

(63) *El-Watan* che titolava in prima pagina «Teheran prende di mira il Maghreb», 3 febbraio 1993.

(64) Rouadjia 1993B.

(65) *El- Watan*, 14 dicembre 1992.

(66) *Le Matin*, 26 novembre 1992.

(67) *El-Moudjahid*, 21 gennaio 1992.

(68) *Liberté*, 20-21 novembre 1992.

(69) *El-Watan*, 8 settembre 1993, informazione attribuita al giornale saudita *Al-Sharq Al-Awsat*.

cato al ministero per gli Affari Esteri e l'Hce denunciò severamente questo «coinvolgimento del leader libico che diffama l'onore dell'Algeria e ferisce la dignità del suo popolo...» [70].

A quel punto le autorità si trovarono di fronte ad una serie di grandi problemi: una molteplicità di gruppi clandestini; diserzioni tra i soldati e gli ufficiali di alto rango; la ricostruzione delle reti armate del Fis ed atti di sabotaggio economico; la perdita di immagine. L'unico mezzo per combattere il terrorismo in tutte le sue forme sembrava fosse sfruttare i sentimenti di nazionalisti e la paura che attanagliava le classi medie, e contare sul sostegno politico ed economico regionale ed internazionale. Da allora in poi, le autorità e i media hanno tentato ripetutamente di usare il «nazionalismo» come formula magica, ma la sua efficacia è nettamente diminuita dopo il massacro dell'ottobre del 1988; esso non ha più il fascino emotivo del passato, quando era in grado di riunire forze disparate attorno ad un così alto ideale. Nel corso dei trent'anni di indipendenza marcati da discorsi pieni di gloria e di eroismo, il popolo era arrivato a comprendere che il «nazionalismo» in questione era solo una tragica farsa, le cui prime vittime erano precisamente coloro che vi avevano creduto. Al fine di risolvere le crisi che l'Algeria sta attraversando a vari livelli, le autorità hanno chiesto aiuto all'esterno del paese, alle nazioni amiche e a quelle che controllano le finanze internazionali, ma esso si materializza solo nella forma di promesse, di aiuto simbolico occasionale e di contratti per la fornitura di gas. Nessun aiuto finanziario, per quanto consistente, sarebbe comunque in grado di compensare le grandi perdite già subite dall'industria nel 1992 a causa degli atti di sabotaggio attribuiti agli islamisti. Un esempio basta ad illustrare la portata del danno: la notte del 25 settembre 1992 una fabbrica di elettronica vicino a Sidi Belabés, che occupava 525 operai, venne distrutta. Essa produceva 130.000 apparecchi televisivi e 10.000 sistemi stereofonici all'anno e il costo della sua costruzione, nel 1986, era stata di «20 miliardi di dinari (200 miliardi nel 1993)», secondo il primo ministro [71]. In una situazione vicina alla guerra civile, il capitale privato algerino abbandona il paese o viene investito in attività speculative, che spesso risultano pregiudizievoli per l'economia nazionale. Le imprese statali sono state paralizzate negli ultimi due decenni dalla cattiva gestione manageriale, l'inefficienza del personale che ricopriva posizioni chiave e dalla dipendenza dal mondo esterno per le materie prime e i pezzi di ricambio. Gli investitori stranieri chiamati in soccorso sono cauti nell'impegnarsi in una «scommessa» sull'economia algerina, per quanto liberali siano le loro intenzioni. L'Algeria può offrire potenzialmente grandi

(70) Stampato in *El-Moudjahid*, 8 settembre 1993.
(71) Rédha Malek, citato da *Liberté*, 29 settembre 1993.

opportunità, ma il suo territorio è stato minato da cariche esplosive, in senso sia letterale che metaforico.

È possibile predire un ritorno alla «legalità» costituzionale in questo clima di violenza, di disordine economico e di stallo politico? Nulla sembra meno certo alla fine del 1994. L'Algeria non è mai stata tanto vicina ad uno stato di vuoto giuridico, non è mai stata tanto frammentata politicamente e socialmente, e non ha mai sperimentato prima questo grado di violenza ciecamente determinata. L'esercito, che si era dichiarato il guardiano della «Costituzione» del febbraio 1989, l'ha violata l'11 gennaio 1992, dopo aver sottratto la vittoria elettorale agli islamisti. Gli attori della scena politica hanno scelto la contrapposizione invece del dialogo democratico e il rispetto dei diritti. Il Fis, nonostante sia stato messo al bando, ha radunato una parte sostanziale delle sue forze e ha guadagnato nuovi sostenitori tra i soldati, alcuni ufficiali di alto rango e gli strati più poveri della società, che nel Fis vedono il martire per eccellenza. L'esercito non tiene conto di questi sentimenti, considerandoli «sbagliati» e dichiara di essere «disposto a pagare un alto prezzo» per soffocare i «progetti criminali degli islamisti» [72]. Questo è il prezzo da pagare per ristabilire la sicurezza e la democrazia e i diritti che si suppone siano stati danneggiati dal terrorismo islamista...

(72) Queste sono le conclusioni riportate dalla rivista mensile dell'esercito, *El-Djeich*, marzo 1993.

5. Ascesa e declino del movimento islamico in Tunisia

di Abdelbaki Hermassi

1. L'ascesa (1972-1987)

Non si può fare a meno di notare un certo numero di paradossi nell'islamismo tunisino. Da un lato, se confrontato con altri del suo genere, si tratta di un movimento relativamente aperto, caratterizzato da una forte concettualizzazione della modernità e da una struttura che gli permette di funzionare nella vita pubblica altrettanto bene che in clandestinità e di perseguire, con un approccio più o meno credibile, una strategia legale. Negli anni ottanta gli osservatori rimasero impressionati da queste caratteristiche al punto che taluni prevedevano che il movimento si sarebbe integrato nel sistema politico. Ma, parallelamente alla sua attività pubblica - e questo è il primo paradosso - l'islamismo tunisino, al pari di altri movimenti islamisti nel mondo arabo, cedette alla tentazione di infiltrarsi negli apparati di sicurezza (ad es. polizia ed esercito) perseguendo una strategia di violenza finalizzata a conquistare il potere.

L'islamismo tunisino esiste approssimativamente da venti anni: negli anni settanta svolgeva un ruolo marginale, come si vedrà successivamente in questo saggio; negli anni ottanta ha ottenuto successi spettacolari, divenendo la seconda forza politica del paese. Nessuno avrebbe mai immaginato - e questo ci porta al secondo paradosso - che dopo un simile considerevole progresso si sarebbe verificato un effetto «pendolo» che, all'inizio degli anni novanta, avrebbe relegato nuovamente il movimento ai margini. Nessuno, incluso quelli al potere, pensava che questo movimento potesse dissolversi così facilmente.

Risulta quindi utile rivedere le nozioni di partito, movimento e movimento di massa - per non menzionare le contraddizioni create dalla politicizzazione della religione. È certo che lo sviluppo dell'islamismo tunisino è legato alla fine di un uomo e del suo regime, e che esso, probabilmente, giocò un ruolo nella transizione verso la democratizzazione del sistema politico post-coloniale. Ma il paradosso risiede nel fatto che, sebbene l'islamismo potrebbe aver contribuito in un certo senso alla nascita del pluralismo politico, esso ha

tuttavia dimostrato che la democrazia deve essere costruita senza il suo intervento.

I venti anni dell'islamismo tunisino possono essere divisi in tre fasi principali. La prima, che va dal 1972 al 1980, vede la fondazione del movimento e la diffusione delle sue idee. Durante questo periodo, nel quale il movimento è conosciuto come *al-Jama'a al-islamiyya* (Gruppo Islamico), esso è attivo nelle moschee ed impegnato sui temi della fede e della dottrina tese alla re-islamizzazione della società. All'inizio, niente lo distingueva dai Fratelli Musulmani dell'Egitto: era caratterizzato dallo stesso conservatorismo sociale, dagli stessi limiti intellettuali e politici; promuoveva le sue idee attraverso alcune pubblicazioni, tra cui *al-Ma'rifa, al-Mujtama'* e *al-Habib,* assumendone di fatto il controllo.

La seconda fase va dal 1981 al 1987, l'età eroica del movimento, ora noto col nome di *Mouvement de la Tendance Islamique.* Questo movimento che era stato clandestino o marginale rispetto ai movimenti sindacali e di sinistra, emerse improvvisamente reclamando un proprio spazio in seguito all'annuncio del Presidente Bourghiba di voler istituire il pluralismo politico. Gli islamisti volevano formare un partito politico come gli altri e presentarono domanda per la legalizzazione delle loro attività. Essi fecero conoscere i propri leader e le proprie idee attraverso una fitta agenda di conferenze stampa e di attività nell'ambito delle maggiori istituzioni tunisine. Fu un periodo di intensa interazione con gli altri movimenti ideologici del paese, dovuta sia alla necessità di trovare solidarietà verso la propria dirigenza - imprigionata subito dopo la presentazione della domanda di legalizzazione - sia alla scoperta del discorso egualitario che caratterizzò l'inizio della rivoluzione iraniana. Così, il discorso islamista acquistò un tono sempre più acceso sia nelle università che nei sindacati. Uscendo dalle moschee, il movimento si politicizzò e fece propri i concetti dell'organizzazione e della militanza che fino ad allora erano stati monopolio della sinistra. Ma l'adesione a questo leninismo di fatto venne temperata dall'interazione dei leader islamisti con i gruppi che predicavano valori democratici, come il *Mouvement des démocrates socialistes* (Mds) e la *Ligue des droits de l'homme*, nonché dalla sua associazione con il giornale *al-Ra'y.*

Nella fase finale del regime di Bourghiba, solo il partito al governo risentì della drammatica ascesa dell'islamismo. Essa preoccupò in parte anche quei settori della sinistra per i quali l'islamismo rappresentava un avversario pericoloso, se non terribile; questi settori della sinistra non vanno confusi con partiti come l'Mds, che avevano un atteggiamento più flessibile e pertanto più «diplomatico» verso gli islamisti. Dopo aver lottato per molti anni contro l'autoritarismo di Bourghiba, la sinistra assisteva ora all'ascesa di un'opposizione che non solo era impegnata in discorsi differenti, considerati oscurantisti dalla sinistra, ma si insinuava nello stesso territorio tradizionale della

sinistra: le università [1] e i sindacati. Era come se la sinistra dovesse scegliere tra una «forza *parvenu* ed anacronistica», da una parte, ed un regime, logoro ma modernista, dall'altra. Alla fine, la sinistra scelse di appoggiare il Bourguibismo, ossia di difendere i vantaggi di un regime repubblicano, e di bloccare l'ascesa dell'«oscurantismo».

L'ascesa dell'islamismo si realizzò essenzialmente sotto il governo Mzali, ossia in un periodo di liberalismo economico e politico, caratterizzato da un clima di crisi economica e di proteste sociali che culminarono nelle rivolte del pane del 1984. Era un periodo di disordine generale e di riorientamento degli attori politici. Negli anni sessanta e settanta il ruolo dell'opposizione era stato svolto dagli studenti; alla fine degli anni settanta e negli anni ottanta questo ruolo venne svolto dai sindacati. Nonostante gli attori fossero diversi, il governo tendeva a reagire nello stesso modo: la sfida islamista venne tollerata, se non incoraggiata, per contrastare la sinistra studentesca; in seguito, essa venne usata per sconfiggere l'Union générale des travailleurs tunisiens (Ugtt).

È noto che il governo di Mzali negoziò la liberazione della dirigenza islamista solo per neutralizzarla indebolendo al contempo l'Ugtt. Oltre che negli ambienti legati alle moschee, gli islamisti fecero breccia nel settore dell'istruzione, attraverso le associazioni scout e culturali, e cercarono di infiltrarsi nei sindacati. A tale proposito Abdallah Amami afferma che:

> La realizzazione della strategia concepita da Mohamed Mzali per indebolire l'organizzazione dei sindacati richiese circa due anni, dall'estate del 1984 all'estate del 1986. Durante questo periodo, i leader del movimento islamista godettero di una libertà totale, tenendo conferenze stampa, emettendo comunicati in cui denunciavano ogni cosa che non andasse a loro vantaggio e sfruttando il compromesso raggiunto con il Primo Ministro per intraprendere un'iniziativa che essi non avevano mai osato tentare fino ad allora: l'organizzazione della riunione di fondazione dell'Union générale tunisienne des etudiants (Ugte), che doveva diventare l'organizzazione ombrello di tutti i gruppi islamisti all'interno delle università [2].

La relazione tra il crollo del movimento sindacale e l'ascesa dell'islamismo politico è stata interpretata in vari modi. La correlazione tra i due fenomeni è la seguente: la crisi e il successivo crollo dell'Ugtt avvenne tra il 1978 ed il 1989 ed il Mouvement de la tendance islamiste (Mti) emerse all'incirca durante lo stesso periodo. Bisogna però sottolineare il fatto che una correlazione non implica un rapporto di causa-effetto. Se è vero che gli islamisti beneficiarono dell'indebolimento dell'Ugtt, è difficile parlare in termini di complotto. Sarebbe molto più appropriato, se proprio si vuole

(1) Il 36% degli insegnanti della scuola secondaria erano islamisti; si stima che il 10% degli studenti universitari erano militanti e simpatizzanti dell'Islamismo. Vedi Amami 1992, pp. 70, 73.

(2) Amami 1992, pp. 192-93.

mantenere la nozione di cospirazione, parlare di cospirazione oggettiva, piuttosto che di cospirazione soggettiva. In ogni caso in termini di *realpolitik* non c'è niente di sorprendente in questo. D'altro canto, però, non è più possibile dubitare che gli islamisti tentarono di estendere la loro sfera d'influenza, infiltrandosi negli apparati di sicurezza (esercito, polizia, dogana). In un primo tempo, nel 1975, ciò venne attuato come misura di difesa, ma in seguito, negli anni ottanta, come forma di aggressione. Tra la conferenza di Slimane nel 1984 e quella di El Menzah nel 1986, divenne chiaro a tutti gli osservatori informati della scena politica tunisina che il movimento islamista stava attraversando una fase di cambiamento. Stava emergendo una nuova generazione di leader fatta di professionisti, manipolatori delle masse, specialisti nella comunicazione, maestri nel pilotare l'opinione pubblica ed esperti in logistica. Questa generazione di organizzatori, tecnici e professionisti si stava impadronendo della leadership, sottraendola agli oratori ufficiali ed agli esponenti della cultura.

Trovandosi di fronte ad un vacillante Bourghiba, ad un'esausta élite politica e all'assenza dei sindacati, che erano stati eliminati o emarginati, la sete di potere degli islamisti aumentò. Inizialmente desiderosi di ottenere semplicemente il diritto ad esistere e la libertà di espressione, gli islamisti puntarono improvvisamente alla presa del potere. Per raggiungere tale scopo dovettero elaborare una vera strategia di guerra.

Questa nuova situazione divenne evidente con la rimozione di Mohamed Mzali dall'incarico di Primo Ministro, nel luglio del 1986. Solo poche settimane dopo, l'Mti tenne il suo congresso a El Menzah (un sobborgo di Tunisi) durante il quale prese due decisioni importanti [3].

La prima decisione consistette nell'adozione di una nuova linea di partito, più dura e più centralizzata, secondo cui poteva prevalere solo un'unica opinione, persino in assenza di leadership. Ciò venne sancito in un documento dal titolo «Teoria e metodologia fondamentale del movimento», contenente il piano di azione, alternativo a quello legalistico, proposto dall'«ala speciale» e teso a rovesciare il regime.

La seconda decisione fu l'adozione di una nuova strategia che prevedeva un'*escalation* della tensione attraverso la proclamazione di uno sciopero di un anno nell'università; l'interruzione o il blocco degli esami di diploma nella scuola secondaria; e, infine, la realizzazione di azioni di disobbedienza civile il 23 aprile 1987 - data fissata per una serie di azioni di protesta nelle maggiori città e paesi, proteste che si sarebbero ripetute fino a che la crisi non avesse raggiunto il suo apice.

Ma questa nuova strategia doveva incontrare due principali ostacoli: l'indifferenza popolare verso una lotta che forse suscitò l'attenzione dei

(3) Amami 1992.

cittadini, ma non li coinvolse; e la capacità dimostrata dagli organi esecutivi e dalla polizia nel contenere la violenza delle proteste. Questi due fattori portarono al fallimento del piano di insurrezione nelle città.

Data questa situazione, gli islamisti decisero di mettere a segno un'azione simbolica. Scelsero di colpire Monastir, la città di Bourghiba, durante le celebrazioni per il suo compleanno che cadeva nel periodo dell'alta stagione turistica. Il 2 agosto 1987 vennero fatte esplodere alcune bombe ad Hana Beach, nell'Hannibal Palace, a Le Kuriat e nel Sahara Beach. Dopo questa estate di tensione, venne fissata per il 7 novembre la realizzazione della fase militare del piano per la destituzione di Bourghiba. Scoperta il 4 novembre, ossia tre giorni prima della sua attuazione, l'operazione militare sarebbe stata - come dichiarò in seguito Rashid al-Ghannushi - «imbarazzante sia per il Presidente Ben Alì che per noi». Pertanto, Ben Alì prevenne il colpo di stato: il 7 novembre 1987 destituì Bourghiba, fece imprigionare coloro che avevano progettato il *putsch* ed annunciò un piano a vasto raggio di riconciliazione nazionale e democratizzazione.

2. Dalla destituzione di Bourghiba alle elezioni (1987-1989)

Dagli avvenimenti del 7 novembre, che aprirono una nuova era per la Tunisia e il Maghreb, trassero vantaggio due gruppi: i seguaci di Ben Ali e gli islamisti. Il rapporto tra la nuova dirigenza e l'Mti era caratterizzato dal realismo, un certo grado di affinità e, anche, da qualche controversia. Fin dal principio, il nuovo regime adottò uno stile ed un atteggiamento nuovi che avrebbero presto modificato il panorama politico, in particolare al massimo livello delle istituzioni dello stato.

Un elemento che caratterizzò questo nuovo stile fu il perseguimento della riconciliazione nazionale. Quest'ultima consistette essenzialmente in una sorta di tregua ideologica, per porre termine ad ogni forma di violenza simbolica diretta contro l'identità araba ed islamica del popolo tunisino. Al livello della classe politica, questa riconciliazione assunse la forma del *Pacte National*, che fu l'espressione del consenso politico tra tutte le fazioni. Un altro aspetto del progetto di Ben Ali fu l'avvio del processo di democratizzazione. Un terzo elemento, ancora nelle fasi iniziali, fu quello di rimettere in moto la capacità produttiva del paese.

Per quanto riguarda specificamente l'Islam e gli islamisti venne previsto un triplice approccio: il ripristino e la riaffermazione dell'Islam come religione nazionale; l'adozione di una posizione più conciliante verso ciò che, per la prima volta, viene considerato islamismo moderato; ed, infine, l'introduzione di severe misure legali contro ogni forma di attività sovversiva attuata nel nome dell'Islam.

Nonostante sia possibile che l'una o l'altra parte nutrisse delle riserve, tutti i segnali indicavano l'esistenza di un'intesa favorita dalla liberazione di Rashid al-Ghannushi. Il presidente Ben Ali dichiarò che aveva disobbedito solo due volte al presidente Bourghiba: una prima volta quando Bourghiba ordinò lo scioglimento della *Ligue tunisienne des droits de l'homme* (Ltdh-Lega tunisina per i diritti dell'uomo); ed una seconda, quando si oppose alla condanna a morte di Rashid Ghannushi - solo qualche ora prima che la sentenza venisse pronunciata.

La risposta della leadership islamista all'azione del presidente Ben Ali fu chiara ed immediata: considerò «l'azione del 7 novembre un evento storico», giungendo ad asserire che «se il mondo politico interpreta questo atto come la risposta ad un'aspirazione popolare al cambiamento, il nostro movimento vi vede qualcosa di più, lo interpreta come un atto divino per salvare il paese da una guerra civile creata e alimentata dal precedente presidente». Per la prima volta, poi, l'Mti si rivolse al capo dello Stato, esprimendo la sua totale volontà di «lasciarsi il passato alle spalle, impegnarsi in un dialogo senza riserve o timori, sostenere la stabilità e la sicurezza del paese e contribuire alla realizzazione di tutti gli obiettivi contenuti nell'appello (del Presidente) del 7 novembre» [4]. I due anni successivi sarebbero stati anni di cooperazione, di accordo e di relativa stabilità.

Da parte sua lo Stato fece sei concessioni agli islamisti: 1) venne accordata un'amnistia generale che prevedeva la liberazione di tutti i prigionieri appartenenti all'Mti, inclusi i militari; 2) l'Mti venne rappresentato nell'*Haut Conseil Islamique* (l'Alto Consiglio Islamico), un organo consultivo creato dal governo per trattare di tutte le questioni religiose; 3) gli islamisti presero parte alla formulazione del *Pacte National* (Patto Nazionale) che riunì tutti i partiti politici tunisini e stabilì i principi generali dell'attività politica; 4) il movimento islamista partecipò alle elezioni del 2 aprile 1989, mettendo così fine al suo periodo di clandestinità; 5) l'organizzazione degli studenti islamisti (Ugte) venne legalizzata; 6) l'8 gennaio 1990 venne ufficialmente autorizzata la pubblicazione del giornale *al-Fajr*, l'organo del movimento islamista (che continuò ad essere pubblicato fino al gennaio 1991).

Ci fu invece maggiore esitazione per quanto riguarda la legalizzazione del movimento come partito denominato al-Nahda. Il Capo di Stato disse in più di un'occasione che stava ancora considerando la questione e che non vi si sarebbe opposto, qualora fossero state soddisfatte le condizioni necessarie.

Nel contempo, e con l'intento di «deideologizzare» la religione, il governò approvò due leggi: una riguardante le moschee, che inaspriva i controlli amministrativi sui luoghi di culto; l'altra riguardante i partiti, vietava la formazione di partiti politici basati sulla religione o l'appartenenza ad un'et-

(4) *Le Monde*, 8 settembre 1988.

nia. Va detto che durante questo periodo vennero condotti dibattiti importanti all'interno dell'ambiente islamista tunisino, che testimoniano dello sforzo di adeguamento ai tempi, per lo meno su certe questioni formali come ad esempio il cambiamento di nome (da Mti ad al-Nahda), il disimpegno del movimento dalle forze di sicurezza, l'accettazione del *Code du Statut Personnel* (Codice dello Statuto Personale). In altre parole gli islamisti puntavano a conquistarsi la fiducia delle autorità.

2.1. Il test elettorale

Nel periodo tra il 1987 e il 1989 ci furono pochi cambiamenti, sebbene emersero alcune divergenze tra il movimento islamista e coloro che erano ufficialmente incaricati di stabilire un dialogo con esso. Queste divergenze permasero fino all'inizio dei preparativi per le elezioni del 2 aprile 1989. Il governo si impegnò a fondo su queste elezioni al fine di guadagnarsi la legittimazione politica; nonostante non avessero autorizzato gli islamisti ad organizzarsi in un partito, le autorità si mostrarono disposte a concedere loro di partecipare alle elezioni presentandosi come candidati indipendenti. Questo segnò un punto di svolta negli eventi. Poiché il voto maggioritario favoriva un parlamento guidato da un Rassemblement Constitutionnel Démocratique (Rcd), le autorità presentarono due proposte ai partiti, entrambe tese ad assicurare che l'opposizione avesse qualche rappresentante in parlamento, e a proteggere le istituzioni costituzionali da qualsiasi cosa che potesse improvvisamente alterare l'equilibrio politico. La prima proposta prevedeva elezioni basate sulla rappresentanza proporzionale, aprendo così la strada ad emendamenti della legge elettorale. Allorché l'Mds rifiutò questa proposta le autorità proposero la costituzione di una coalizione elettorale che avrebbe incluso tutti i partiti firmatari del *Pacte National.*

Nonostante alcune discussioni interne, il movimento al-Nahda accettò la seconda proposta di partecipare alle elezioni come parte di una coalizione elettorale. Ma quando i partiti interessati si incontrarono con il Primo Ministro, il rappresentante di al-Nahda rimase sorpreso dalla posizione assunta da Ahmed Mestiri dell'Mds, che respinse l'idea della coalizione affermando che preferiva che il suo partito si presentasse da solo alle elezioni. Questo fu un chiaro segno dell'imminente crisi politica.

Contemporaneamente si verificò un cambiamento significativo e inaspettato nella politica di al-Nahda. Dopo aver accettato il principio di non prendere parte autonomamente alle elezioni, e forse anche quello di non negare il sostegno alle liste dell'Rcd in cambio della propria futura legalizzazione, il movimento islamista rovesciò all'improvviso la sua posizione, presentando liste di indipendenti. Poi passò rapidamente dalla rappresentanza simbolica in alcuni collegi elettorali, alla presentazione di liste in tutti i collegi; in molti casi gli islamisti erano gli unici oppositori dei candidati del

partito di governo, a livello sia locale che nazionale. Così, invece di accontentarsi di una presenza simbolica nei vari collegi, il movimento si spinse oltre, conquistando un impressionante seguito e mobilitando migliaia di sostenitori e simpatizzanti. Essi raggiunsero un numero talmente elevato che le autorità ufficiali, in preda al panico, non ebbero altra scelta che ricorrere ad ogni possibile misura per far fronte a questa improvvisa inversione di tendenza nella politica del movimento islamista.

Per quanto riguarda i candidati islamisti, essi, contrariamente alle aspettative, non si limitarono a discorsi elettorali moderati, ma presentarono molte proposte assolutamente contraddittorie rispetto alle dichiarazioni che i leader del movimento avevano fatto firmando il Pacte National, in particolare sui temi dell'eguaglianza delle donne e dei diritti umani in generale. Ciò spinse la classe politica ad esprimere la propria preoccupazione e ad opporsi alla piattaforma politica del movimento di al-Nahda, il «project de rassemblement», accusandolo nuovamente di ricorrere a discorsi ambigui e contraddittori.

Poi, si tennero le elezioni. I sostenitori di al-Nahda vennero mobilitati per supervisionare lo spoglio delle schede. Benché essi fossero la seconda forza politica nel paese, con il 17% dei voti secondo i dati ufficiali, immediatamente dopo l'annuncio dei risultati rilasciarono una dichiarazione contenente il più violento attacco contro le autorità. Data l'importanza dell'esperienza elettorale - un'esperienza che diede ai vari attori la reale misura del sostegno di cui disponevano - e considerate le sue implicazioni, è utile presentare alcuni altri aspetti di questa esperienza.

Oltre alla meticolosa organizzazione dei suoi militanti e all'impressionante numero dei suoi sostenitori (ne prestarono persino alcuni ad altri candidati)[5], l'organizzazione degli islamisti si rivelò molto efficace anche nell'addestrare i propri candidati durante la campagna elettorale.

In due comunicati interni pubblicati dal settimanale *Le Maghreb*, il partito al-Nahda spiegò la posta in gioco nelle elezioni ed istruì i suoi militanti sull'azione da intraprendere. Queste elezioni avevano un significato storico: per la prima volta nella loro storia gli islamisti erano coinvolti in un nuovo tipo di lotta politica. «Siamo l'avanguardia delle forze di cambiamento. Dobbiamo valutare l'impatto reale delle nostre idee, della nostra forza elettorale e del nostro voto sulle istituzioni dello stato. Invitiamo tutti i militanti a mobilitarsi, a destarsi dall'inazione e a svolgere il ruolo che l'attuale fase richiede» [6]. Con questo testo gli islamisti dimostravano di sentirsi all'inizio di un processo, il cui gradino successivo sarebbe stata la legalizzazione del loro partito, e quello finale, ovviamente, la loro ascesa al potere. Nel secondo comunicato, i leader islamisti chiedevano il consolidamento del processo

(5) *Le Maghreb*, 23 marzo 1989.
(6) *Ibid.*, pp. 13-14

democratico e la creazione di un clima che portasse al riconoscimento del movimento. Essi fecero un appello invitando a: «... partecipare alla costituzione del nuovo parlamento che promuoverà le libertà e le giuste cause del popolo, e che difenderà l'identità islamica nel paese; ... indurre le masse a prendere parte a questa pratica politica;... lanciare un certo numero di messaggi riguardanti la loro identità, le libertà e i problemi palestinesi ed afghani;... prepararsi a questa pratica politica, al lavoro con le masse e con gli altri partiti;... controllare i nomi nelle liste elettorali; ... mobilitare il popolo, convincerlo ad iscriversi nelle liste elettorali e spiegargli l'importanza del voto; ...mobilitare il maggior numero di cittadini, soprattutto gli emarginati, i giovani e quelli che frequentano regolarmente le moschee» [7].

Gli islamisti si rivolsero ad un pubblico particolare. Durante la campagna elettorale la dirigenza del partito chiese ai militanti di far conoscere i candidati, e di «lavorare per conquistare i voti a loro favore»; essi dovevano organizzare le cose in modo che la gente potesse partecipare ai loro incontri, accompagnandola se necessario ai raduni elettorali dei candidati. Essi avevano inoltre il compito di denunciare i difetti dei loro avversari (scelte politiche, posizione ostile verso l'Islam, comportamento immorale). Infine, il giorno delle elezioni, i militanti vennero invitati a votare e ad accompagnare gli elettori ai seggi elettorali. Niente venne lasciato al caso; ciò fa pensare che al-Nahda si fosse preparata da tempo alle elezioni, una possibilità questa che non può essere esclusa.

È opportuno fare alcune osservazioni in merito alle istruzioni e le direttive indirizzate ai militanti e simpatizzanti islamisti. Il tono e il vocabolario utilizzati sono indicativi di una certa maturità politica e gettano luce sull'ideologia islamista e la natura dei suoi militanti. Ad esempio, riferendosi alle elezioni, gli islamisti usavano l'espressione «questa pratica politica», il che significa che essa è estranea alle loro idee - e non perché in Tunisia non si fossero mai svolte libere elezioni, ma perché quest'ultime non erano conformi al modello islamista di legittimazione del potere. Come direbbe Rashid al-Ghannushi, leader del movimento islamista, «Dio è la fonte di tutti i poteri»[8]. *L'*uso dell'imperativo nel testo arabo suggerisce che i militanti dovevano eseguire gli ordini, altrimenti ne avrebbero subito delle conseguenze.

Ovviamente, questi ordini vennero seguiti alla lettera, come dimostrato nell'area Ben Arous della capitale. La meticolosa organizzazione di tutti gli aspetti indica che il partito al-Nahda era molto ben strutturato, e che disponeva di un numero di militanti e di simpatizzanti molto più vasto rispetto agli altri partiti dell'opposizione. Esso era rappresentato in 17 su 25 collegi e, laddove non era rappresentato, il «partito» dichiarò di appoggiare i candidati

(7) *Ibid.*, pp. 13-14.
(8) *Ibid.*, p. 12.

che difendevano il cambiamento e il processo democratico, anche se appartenenti all'Rcd. Naturalmente non avrebbero fatto la campagna elettorale appellandosi alla sinistra. Nei quattro collegi in cui la coalizione era rappresentata da partiti di sinistra, gli islamisti non lesinarono gli sforzi per criticarli nel corso di tutta la campagna elettorale. Gli islamisti prepararono le loro liste a tempo di record. I loro candidati erano generalmente ben istruiti (giuristi, fisici, tecnici, professori), ma non tutti erano apertamente islamisti. Erano rappresentati tre tipi di Islam: l'Islam liberale, rappresentato da Hila, un giurista di Tunisi molto popolare; l'Islam tradizionale, rappresentato dallo sceicco Lakhoua, un laureato ed ex-sceicco della Zitouna [9], proveniente dalle classi alte tunisine; e l'Islam politico, il più vicino all'immagine del partito al-Nahda, rappresentato da Moncef Sliti, un tecnico e giornalista del settimanale *Le Maghreb*, il candidato di punta nella lista di Ben Arous. Pertanto, gli islamisti erano organizzati in modo da inserire alcuni candidati del loro partito in tutte le liste indipendenti; questi candidati erano i più numerosi e i meglio organizzati.

Il punto forte della campagna islamista non furono tanto i comizi elettorali, quanto piuttosto la tecnica impiegata dagli islamisti militanti che mise in difficoltà ovunque i candidati dell'Rcd. Gli islamisti, ad esempio, si presentavano con volantini, palloncini color porpora (il colore della lista islamista) e coprivano tutte le tracce dei loro avversari - arrivando persino al punto di strappare i loro manifesti elettorali. L'episodio che forse riassume meglio l'atmosfera della campagna fu l'incidente verificatosi quando il Ministro degli Esteri Abdelhamid Escheikh, che guidava la lista dell'Rcd nel collegio di Tunisi 1, inaugurò una moschea ponendovi la prima pietra. La pietra venne rimossa poco dopo la cerimonia. Questa inaugurazione venne effettuata proprio nel mezzo della campagna elettorale come parte delle funzioni ufficiali del Ministro, benché tali attività non rientrassero tra i suoi compiti, come se la popolazione fosse ansiosa di pregare e la costruzione di un luogo di culto non potesse essere rimandata a dopo le elezioni. La strategia del'Rcd consistette ovviamente nel far concorrenza agli islamisti sul terreno dell'identità islamica della Tunisia, mostrando che la religione era per loro altrettanto importante.

2.2. Temi della campagna elettorale: identità, democrazia, sviluppo

La campagna elettorale fu dominata da tre temi principali che riflettevano la bipolarizzazione che si manifestò nelle elezioni del 2 aprile 1989: l'identità, la democrazia e lo sviluppo. Mai prima, in trent'anni, era stata data tanta

(9) La scuola di teologia della Zitouna (nome della principale moschea di Tunisi) aveva riguadagnato il suo status, e molti dei suoi passati aderenti erano riapparsi dopo il 7 novembre 1987.

attenzione alla questione dell'identità. Ciò avvenne al culmine di una lotta politica che impegnava già da diversi anni il movimento islamista e che aveva ora uno sbocco legale, nella forma delle elezioni. Riferimenti all'identità arabo-islamica, come gli islamisti amano definirla (si tratta, in realtà, di una definizione storicamente scorretta), apparsero su tutti i manifesti elettorali delle liste indipendenti, come se la popolazione tunisina dubitasse di essere parte della civiltà arabo-islamica. Tutti i partiti politici furono costretti a dibattere di questo tema, benché lo sfidante più forte degli islamisti su questo terreno fosse l'Rcd. Cosciente della forte rappresentanza di cui disponeva, l'Rcd concentrò i suoi sforzi nell'opposizione agli islamisti e non si preoccupò degli altri gruppi politici poiché essi non rappresentavano una minaccia concreta ed erano, anzi, su questo tema, suoi alleati.

Il dibattito si concretizzò in volantini e riunioni e si trasformò in una controversia circa il significato dell'identità islamica. L'Rcd rimproverò agli islamisti di confondere la politica con la religione; gli islamisti accusarono l'Rcd di essersi allontanato dall'Islam, nonostante la ripresa delle attività dell'università La Zitouna, gli appelli televisivi alla preghiera e la costituzione del Consiglio nazionale islamico - guidato da Abdelfattah Mourou, un membro fondatore del partito al-Nahda. A quanto pare, con tali provvedimenti il partito di governo non fece un favore agli islamisti, dato che la «difesa» dell'identità islamica costituiva la ragion d'essere di questi ultimi.

Considerata la dichiarazione del 7 novembre in cui si affermava il pluralismo politico, non sorprende il fatto che uno dei temi principali della campagna elettorale fosse il sostegno al processo di democratizzazione. Benché tutti i partiti volessero renderlo un diritto inalienabile, non sempre esso veniva percepito o presentato allo stesso modo. Per l'Rcd, il cambiamento verso la democrazia rappresentava una priorità e una missione, e fu Ben Ali, un veterano del partito, a raggiungere tale obiettivo. Gli islamisti vedevano questo cambiamento come una convalida della loro lotta contro Bourghiba - una fase di un processo che si era risolto a loro favore. Il periodo durante il quale i militanti islamisti erano stati sottoposti a repressione, negli anni 1986-87, venne continuamente ricordato nel corso della campagna elettorale, a riprova del ruolo svolto dagli islamisti nell'arena politica tunisina - avendo essi, in particolare, «offerto» dei martiri alla «causa democratica». L'ex-presidente era stato destituito nel momento in cui stava cercando di ottenere una loro condanna a morte. Era grazie agli islamisti - questo era il messaggio - se esistevano la democrazia e il pluralismo. Ma anche gli altri partiti di opposizione avevano fatto della democratizzazione del paese, per lungo tempo, l'oggetto delle loro lotte, la condizione *sine qua non* della loro attività politica. Tuttavia, non essendo partiti rivoluzionari, l'Mds, il *Parti Communiste Tunisien* (Pct) e il *Mouvement union populaire* (Mup) erano sempre stati rispettosi della legalità.

Il tema dello sviluppo economico fu, sorprendentemente, l'unico privo di sostanza, in quanto nessun partito, ad eccezione dell'Rcd, fu in grado di presentare in merito una politica chiaramente definita, anche se gli islamisti svilupparono una certa tattica a riguardo. La posta in gioco in queste elezioni era soprattutto di natura politica, e i trent'anni di autocrazia avevano ovviamente lasciato un segno nei politici tunisini. Sembrerebbe che essi abbiano fatto del processo di democratizzazione una priorità, al fine di creare nuove tradizioni politiche che avrebbero dovuto diventare irreversibili. Tutti i candidati parlavano ovviamente di disoccupazione, della necessità di infrastrutture e della riforma dei servizi pubblici, ma le riunioni, i pamphlet e i giornali dei partiti di opposizione non presentarono un programma che potesse costituire un'alternativa alle politiche esistenti.

Più in generale, occorre considerare che i partiti di opposizione, in particolare quelli di più recente costituzione, non ebbero il tempo necessario per prepararsi. Ma si può dire lo stesso dell'Mds e degli islamisti? Certamente no. Il partito di Ahmed Mestiri aveva 18 anni di esperienza e, benché non sempre svolgesse attività legali, ebbe un tempo più che sufficiente per preparare una piattaforma, conquistarsi una base di sostegno ed elaborare un programma politico ed economico chiaro che fu poi utilizzato durante la campagna elettorale. Le informazioni disponibili, soprattutto quelle della stampa, indicano che i riferimenti ai temi economici furono marginali e che tali temi furono trattati superficialmente - fondamentalmente solo per addossare al Psd (divenuto in seguito Rcd) la responsabilità della crisi economica.

Le rivendicazioni degli islamisti furono anche meno sostanziali. I candidati non offrirono reali alternative economiche, ma promisero misure concrete che avrebbero inciso sulla vita quotidiana degli elettori, perché avevano bisogno di una maggioranza nell'Assemblea. Essi promisero, ad esempio, il trasporto gratuito nella città di Sfax, soluzioni alla carenza di abitazioni, e assistenza alle classi povere di Ben Arous, ma non dissero esattamente come tutto questo si sarebbe potuto realizzare. C'era un elemento chiaramente «laico» in queste promesse, che contrastava con l'usuale retorica religiosa. Gli islamisti dimostrarono di aver fatto uno sforzo per comprendere i problemi della società tunisina affrontando i bisogni materiali della popolazione; essi mostrarono anche di riconoscere l'importanza dell'economia nei conflitti politici, benché i temi economici venissero di fatto presentati all'interno di sermoni puramente religiosi. E questa una delle caratteristiche dell'Islam politico.

La retorica religiosa che era sempre stata predominante, raggiunse l'apice durante un raduno elettorale degli «indipendenti» nel collegio di Tunisi 1. All'incontro, il candidato che guidava la lista, lo sceicco Mohamed Lakhoua, non esitò ad esprimere le proprie convinzioni, tali da farlo entrare in conflitto con vari membri del movimento, tanto che il partito al-Nahda prese in qualche

modo le distanze da lui. Il sessantacinquenne sceicco, la cui candidatura era stata apertamente sostenuta, a quanto pare, da 500 donne, chiese il ripristino delle pene corporali (*hudud*), attaccò sistematicamente le donne che lavoravano fuori di casa, e raccomandò l'abrogazione del *Code du Statute Personnel* tunisino. Proposte di questo genere vennero spesso eliminate o evitate nei discorsi ufficiali degli islamisti, in quanto contrarie alle leggi progressiste in vigore. Ciò che colpisce soprattutto in queste affermazioni è la loro somiglianza con la retorica dei Fratelli Musulmani in Egitto. Ciò risulta particolarmente evidente nel sostegno dato dallo sceicco Lakhoua alla nozione di uno Stato islamico le cui leggi sono scritte nella *Shari'a*, e la sua posizione contro l'*ijtihad*, ossia contro il tentativo di trovare soluzioni per adattare l'Islam al mondo contemporaneo. Questo tipo di propaganda rese la campagna elettorale estremamente «ideologizzata». Un membro del partito al-Nahda indicò persino che l'obiettivo delle attività islamiste nella campagna elettorale era quello di separare i credenti dai non credenti. Ciò non sorprende, se si riflette sul fatto che gli islamisti si consideravano gli unici qualificati a parlare di religione ed erano sempre più inclini a dominare la scena, parlando in nome di tutti i credenti.

Alcuni giorni prima delle elezioni, benché gli islamisti avessero percepito che il cambiamento era stato positivo e lo avessero appoggiato, la sensazione generale fu che il loro discorso elettorale si distanziasse dalla dichiarazione del 7 novembre e dal *Pacte National*. Ciò suscitò preoccupazione all'interno dell'Rcd e degli altri partiti di opposizione. Mentre questi ultimi propugnavano un Islam caratterizzato dall'apertura e dalla modernità, l'Rcd era rimasto a metà strada tra l'Islam liberale e la paura della religione. Ma il discorso dell'Rcd non era privo di connotati religiosi: oltre ad usare la tradizionale invocazione «Nel nome di Dio» all'apertura degli incontri ed all'inizio dei volantini, esso sosteneva le proprie argomentazioni ricorrendo ai versetti del Corano.

Il 31 marzo, il giorno di chiusura della campagna elettorale, era chiaro che erano emerse due forze politiche: l'Rcd e al-Nahda. C'erano due elementi che indicavano chiaramente questa tendenza: la consistenza delle loro risorse e il modo indiretto con cui comunicavano tra loro, ignorando di fatto gli altri contendenti. I risultati, annunciati pubblicamente la sera del 2 aprile, confermarono la bipolarizzazione che aveva iniziato ad affermarsi durante la campagna elettorale: con il 79.5% dei voti, l'Rcd ottenne tutti i seggi, mentre le liste degli indipendenti appoggiate dagli islamisti ottennero una media del 14% dei voti e nessun seggio. Ma, dati gli scarsi risultati ottenuti dai partiti laici di opposizione, il movimento islamista era divenuto improvvisamente la seconda maggiore forza politica nel paese. Questa affermazione va tuttavia precisata, c'è da osservare infatti che, anche se fosse stato adottato un sistema proporzionale, gli islamisti non sarebbero stati in grado di conquistare più di

24 seggi. Infatti, se fosse stato applicato un sistema proporzionale su scala nazionale, l'Rcd avrebbe preso 114 seggi, gli «indipendenti» 24 e l'Mds 3 [10].

3. Il declino (1989-1992)

La prima lezione fornita dalle elezioni del 1989 è il declino dei tradizionali partiti laici di opposizione e l'improvvisa ascesa degli islamisti la seconda maggiore forza politica del paese. L'importanza di questo fenomeno non va, però, sopravvalutata: con meno di 300.000 voti su circa due milioni, al-Nahda non avrebbe potuto aspettarsi più di 24 deputati su 141 se fosse stato applicato un sistema proporzionale e ne avrebbe avuti solo 13 in base al sistema misto che sarebbe stato adottato in seguito. Gli islamisti conseguirono chiare vittorie in tre aree: nella capitale (circa il 30%), nelle grandi città costiere (Bizerta: 24,6%; Sousse: 28.6%; Monastir: 22% e Ben Arous: 29.95%) e in alcune città irredentiste del meridione (Tozeur, Gabés, Kébili, dove ottennero un risultato di circa il 25-28% dei voti). Tuttavia, il partito di governo mantenne il controllo del 60% dei centri urbani ed il 100% del resto del paese. La seconda lezione riguarda, pertanto, il relativo rinnovamento dell'Rcd che era stato «salvato» e rivitalizzato dagli avvenimenti del 7 novembre, al punto da diventare la forza egemonica del paese.

Nonostante la mancanza di analisi empiriche, è chiaro che gli islamisti beneficiarono di un voto di protesta, soprattutto in aree come Bizerta, dove i loro avversari erano alquanto mediocri. Si determinarono anche situazioni insolite, come nel collegio di Ariana, dove erano state prese grandi misure per screditare la lista islamista, fino alla vigilia delle elezioni. Questo si può spiegare con il fatto che Ariana, un quartiere situato nella parte nord della capitale, rappresenta un microcosmo del paese: vi si concentrano persone provenienti da tutte le parti del paese - dal Nord, dal Sud, dal Centro, dal Sahel e da Sfax - ed appartenenti a tutte le classi sociali, e comprende sia zone di sinistra, come Hay Ettadhamon e Oued Ellil, sia zone residenziali eleganti di El-Menzah. In questo quartiere di conflitti e di tensioni, di forti disagi e prepotenti aspirazioni, tutto indicava una vittoria quasi certa degli islamisti nel collegio elettorale; ma poiché Ariana era di fatto la capitale, una vittoria islamista non vi sarebbe stata tollerata.

La regola generale seguita dall'esecutivo ed accolta con favore dalla stampa internazionale, fu di permettere a tutte le forze politiche di esprimersi nella maniera più naturale possibile. In termini di sicurezza c'era un ovvio interesse a lasciare che le forze clandestine uscissero allo scoperto, in modo da poter valutare attentamente la consistenza del nemico, ma, in verità, il

(10) *al-Sabah*, 6 e 11 aprile 1989.

regime non aveva alcuna intenzione di fare un salto nell'ignoto. C'era un indubbio interesse a conoscere la vera mappa politica del paese; quest'interesse ad appurare la realtà ridusse in maniera considerevole la sistematica pratica di falsificare i risultati elettorali.

Dopo le elezioni, in un primo momento, benché delusi, gli islamisti ammisero la sconfitta. Il loro leader dichiarò: «Il 17% dei voti costituisce indubbiamente una vittoria, in quanto gli islamisti hanno fatto molto di più che prendere voti - essi hanno mobilitato forze che altrimenti non avrebbero partecipato alle elezioni. Il semplice fatto di aver mobilitato gruppi che erano stati fino ad ora emarginati, costituisce già una vittoria» [11]. Tre mesi dopo, la seconda autorità dell'organizzazione, Abdelfattah Mourou, stava già esprimendo la sua delusione: «Sebbene, fossimo preoccupati di mantenere l'equilibrio politico e non chiedessimo più di 10 o 15 seggi in parlamento, non siamo riusciti a raggiungere neanche questo obiettivo» [12]. Ma con il passare del tempo, sembrò emergere una tendenza ad esagerare i risultati. Ad esempio, Rashid al-Ghannushi affermò nei suoi scritti che «al-Nahda è stato il partito più danneggiato, visto che, avendo preso il 60% dei voti a Tunisi, era risultato il partito di maggioranza» [13]. In seguito, in un'intervista a Gilles Millet, sul quotidiano parigino *Libération,* dichiarò «siamo un movimento politico che vuole andare al potere con mezzi politici. Un partito di maggioranza come il nostro che gode del consenso dell'80% del popolo tunisino non ha bisogno di usare la violenza» [14].

Le elezioni esasperarono quindi le tensioni tra il regime e i partiti dell'opposizione. Mentre i partiti laici insistettero affinché venisse adottata un linea di maggiore fermezza nei confronti degli islamisti, questi, che già durante la campagna elettorale avevano fatto riferimento alle «liste del diavolo», aprirono le ostilità parlando di «elezioni truccate». Solo alcune settimane dopo le elezioni dell'aprile 1989, Rashid al-Ghannushi lasciò il paese in segno di protesta. Era il preannuncio che cose più gravi stavano per accadere: la leadership islamista si stava preparando al confronto, mentre dichiarazioni provocatorie provenienti dall'esterno del movimento avrebbero presto reso difficile il dialogo e diviso i capi del movimento.

Oltre alle provocazioni verbali, c'erano segnali che indicavano che, già nel maggio del 1989 durante un'assemblea segreta a Sfax, il movimento aveva scelto come guida Sadok Chourou, in sostituzione di Rashid al-Ghannushi e come motto:«nessuna politica senza la forza». Evidentemente era stata messa a punto una strategia militare e paramilitare, tesa ad ottenere con mezzi militari ciò che sembrava essere andato definitivamente perduto usan-

(11) Annuncio di Rashid al-Ghannushi su *al-Watan al-'Arabi*, 5 maggio 1989, p. 19.
(12) *Réalités*, n. 207, 4 agosto 1989.
(13) Darwish, 1992, p. 182.
(14) *Libération*, 3-4 ottobre 1992.

do mezzi politici; in altre parole si trattava di ottenere con la forza ciò che era sfuggito agli islamisti il 7 novembre e durante il processo elettorale.

Dopo aver analizzato varie interpretazioni e fatti, la realtà sopra menzionata mi porta alla seguente conclusione: gli islamisti stavano giocando l'ultima carta per evitare che il loro movimento venisse condannato per sempre all'emarginazione. Questa interpretazione viene avvalorata dall'affermazione fatta dal principale leader del movimento, Rachid Ghannushi: «Finora abbiamo cercato di prendere solo un negozio e non ci siamo riusciti: ora vogliamo l'intero *suq* (mercato)». Mentre è difficile valutare tutte le ragioni che portarono a tale svolta, risultano invece fin troppo chiari i rischi che essa comportava: sebbene il tentato colpo di stato potrebbe aver contribuito a destabilizzare il regime di Bourghiba, una tale azione contro il nuovo regime di Ben Ali avrebbe avuto poche possibilità di successo. Il movimento islamista sottovalutava grossolanamente la forza di un regime che, in tre anni, aveva sostituito la sua leadership, diversificato la sua base ed assicurato che sia la sua retorica sia le sue attività fossero al passo con le trasformazioni sociali. Il movimento sopravvalutò, inoltre, la sua forza come dimostra il fatto che si serviva di personaggi già noti come islamisti, ingaggiandoli in operazioni come quelle di Baba Souika, in cui uomini innocenti persero la vita tra le fiamme - episodio che contribuì a screditare in maniera considerevole gli islamisti agli occhi dell'opinione pubblica. Un altro sintomo della loro perdita di consenso si evidenziò in occasione di una manifestazione, che l'Ugte (il sindacato degli studenti islamisti) volle organizzare durante la guerra del Golfo; la manifestazione venne autorizzata a condizione che si svolgesse nel viale Mohamed V Avenue, ma non vi aderirono più di due o trecento manifestanti e pertanto gli organizzatori la dovettero annullare.

Oggi, per una precisa analisi dei rapporti tra le autorità e il movimento di al-Nahda si deve tener conto dell'errore strategico commesso dal movimento durante le elezioni. Esso infatti ricorse a metodi che suscitarono timori nelle autorità ed allarmarono l'élite politica, poiché si trasformò improvvisamente da un partito politico, che aspirava alla legalizzazione e ad ottenere alcuni seggi in parlamento in una forza che voleva svolgere un ruolo dominante. Il movimento non si accontentò più di guidare l'opposizione; piuttosto sentì di avere la competenza e la legittimazione necessarie per considerarsi già la forza nettamente maggioritaria in parlamento, rivendicando il fatto che l'avvicendamento avvenuto il 7 novembre sarebbe stato impensabile senza il suo contributo. Detto questo, le elezioni furono un'arma a doppio taglio: un partito che non sa giocare secondo le regole corre il rischio di dimenticare rapidamente la propria stessa ideologia, e di trascurare l'ovvia nozione di procedere per stadi e per gradi. Gli islamisti furono così sopraffatti dalla malattia dell'impazienza e della fretta, e dall'illusione che i tempi fossero

maturi per conquistare il potere, finendo per sconvolgere l'equilibrio della scena politica tunisina.

Oltre alle elezioni, due avvenimenti esterni sono intervenuti ad aggravare lo squilibrio e ad indurre in errore il movimento islamista, contribuendo infine alla sua sconfitta: la guerra del Golfo e l'esperienza del Fronte di Salvezza Islamico algerino (Fis).

3.1. La guerra del Golfo

Come tutti i movimenti islamisti, quello tunisino aveva intrattenuto rapporti amichevoli con i paesi del Golfo, a cui era legato da discorsi e convinzioni comuni e con cui condivideva molti interessi; d'altra parte, però, il movimento tunisino era ostile a Saddam Hussein, a causa del suo autoritarismo e, in particolare, della sua posizione pseudo-laica. La crisi del Golfo costrinse gli islamisti a scegliere tra i legami culturali e gli interessi consolidati: appoggiando gli investitori di petrolio spalleggiati dagli Usa, non avrebbero più potuto continuare a praticare la loro retorica populista. Poiché la crisi del Golfo esplose in un momento in cui gli islamisti tunisini erano profondamente risentiti per i risultati delle elezioni, essi decisero di appoggiare incondizionatamente Saddam Hussein, nella speranza che le manifestazioni di piazza avrebbero minato il regime che si sarebbe rivelato incapace ad affrontare la sfida a livello nazionale. Durante questo periodo i discorsi di Rashid al-Ghannushi assunsero inaspettatamente un tono più bellicoso e demagogico di quello ragionevole e razionale per cui egli era conosciuto. In un discorso, fatto appena due mesi dopo l'inizio della guerra del Golfo [15], Ghannushi dichiarò il suo sostegno incondizionato all'Iraq. In quella stessa occasione, Ghannushi dichiarò anche di sospettare di tutte le affermazioni dell'Occidente circa le libertà civili, i diritti umani e il diritto internazionale, considerandoli miti e sciocchezze. Nel discorso affermò anche che: 1) che dopo la caduta del comunismo e la fine della Guerra Fredda, stava iniziando una nuova guerra: la lotta contro l'Islam e la Nazione islamica, intrapresa dall'America e dai sionisti; 2) che accettare il piano dell'Occidente avrebbe significato andare contro la legalità e commettere un enorme errore politico; 3) che la *Shari'a* dice esplicitamente: «Quando gli infedeli entrano nel territorio dell'Islam, i musulmani non hanno altra scelta che combattere con ogni mezzo finché essi non si ritirano», perciò la guerra per il Kuwait non riguardava solo il paese occupato, ma tutti i paesi vicini, che non mobilitandosi si sarebbero macchiati tutti di un peccato mortale. Nello stesso discorso Ghannushi sostenne che:

(15) I riferimenti che seguono sono al testo di questo discorso di Rashid al-Ghannushi, nella versione ottenuta dall'autore (NdC).

Quei governi che collaboravano con il nemico, trasformando i propri eserciti in mercenari e trasformando i loro territori in basi da cui il nemico poteva attaccare - ossia l'Arabia Saudita (che rivendica di essere il guardiano dei luoghi sacri), l'Egitto, la Siria e la Turchia (che per cinque secoli è stata la patria del califfato musulmano) - hanno perso tutta la loro legittimazione religiosa e nazionale a causa del loro tradimento. I loro cittadini devono dissociarsi e manifestare per le strade costringendoli a ritirare le loro truppe dalle zone di combattimento, «quei luoghi di vergogna e di peccato». Altri governi (l'Algeria, lo Yemen, l'Olp, la Giordania e la Tunisia) si sono limitati ad esprimere verbalmente il loro sostegno all'Iraq. Il loro sostegno è puramente formale, e non hanno detto nulla che potesse essere interpretato come un rifiuto di ciò che è conosciuto come «diritto internazionale», o di ciò che noi continuiamo a chiamare «Consiglio di Sicurezza». Per di più essi non hanno fornito alcuna assistenza concreta all'Iraq. È pertanto dovere dei cittadini di questi stati insorgere al fine di costringere i loro governi a modificare la loro posizione o a farsi da parte lasciando, il posto a coloro che hanno promesso la loro anima a Dio.

Ghannushi condannò anche la neutralità dell'Iran, il paese simbolo dell'-Islam, che aveva determinato il destino di tutti i musulmani: stava ora esso spegnendo le speranze di tutti coloro che erano intervenuti in sua difesa sopportando enormi sacrifici, dato che non avrebbe dovuto rimanere neutrale verso i paesi occidentali? Infine, Ghannushi condannò aspramente Al-Sabah, la famiglia regnante in Kuwait («Sono criminali che hanno osato tradire nuovamente volendo riconquistare il Kuwait ad ogni costo - anche a costo di distruggere l'intera nazione») e lanciò un appello per un'insurrezione generale in tutti i paesi arabi e musulmani, esortandoli a rompere i rapporti diplomatici con tutti i paesi alleati contro l'Iraq; ad utilizzare le moschee, le associazioni e le scuole come centri di reclutamento ed addestramento per i volontari da inviare al fronte; a formare immediatamente un'unione, in quanto i confini sono soltanto simboli blasfemi; a lottare contro gli interessi dei paesi alleati contro l'Iraq.

Le ragioni per cui il testo di questo discorso tenuto da Ghannushi durante la crisi del Golfo è stato citato così a lungo sono due: primo, perché egli fu uno dei pochi ad esprimersi durante la crisi; secondo, perché il testo del suo discorso rivela un altro aspetto della sua personalità, un Ghannushi più vicino al gruppo radicale *al-takfir wa al-hijra* (che aveva concepito l'idea di affrancarsi dall'Occidente nello stesso modo), un personaggio che crede che i diritti collettivi prevalgano sui diritti individuali, e che i diritti della nazione possano surrogare quelli del singolo musulmano. Per questa ragione egli preferiva il governo dei più potenti (se non dei più onesti) ad uno debole, per quanto religioso potesse essere; similmente egli avrebbe accettato volentieri un governo capace di conquistare il nemico e preservare l'unità nazionale - anche se ignorava alcuni principi, come la consultazione, ad esempio.

Ghannushi aveva quindi ceduto alla peggiore forma di estremismo, rovinando l'immagine che egli aveva voluto offrire di sé: quella di un islamista

che credeva nella democrazia, nei diritti umani, nelle istituzioni e nello sviluppo graduale, ossia un islamista moderato e conciliante. Adottando le posizioni iniziali dei Fratelli musulmani egiziani, egli si vincolava ad una linea che non poteva non essere invisa a tutti i regimi arabi ed islamici che erano alleati con l'Arabia Saudita. Quest'ultima non perse tempo e tagliò subito i finanziamenti al movimento islamista tunisino, provocando la secessione dei moderati come Abdelfattah Mourou.

Il regime tunisino, come la maggior parte dei governi maghrebini, si era di fatto opposto ad una soluzione militare per risolvere il conflitto del Golfo, anticipando e placando così la reazione popolare. Va detto che ciò che fin dall'inizio era in gioco nella guerra del Golfo era soprattutto il consenso dell'opinione pubblica: gli islamisti videro nella guerra l'occasione per sconfiggere il regime a livello nazionale; il governo, da parte sua, non poteva permettersi di cadere nella trappola: a rischio di deludere l'Occidente, esso doveva sfruttare l'occasione per esprimere la sua indignazione nei confronti della coalizione che adottava la politica di «una legge per il ricco e un'altra per il povero». Avendo frustrato i tentativi di al-Nahda di riconquistarsi il consenso del popolo, il governo iniziò a trarre vantaggio dalla sua vittoria. Infatti, fu durante la guerra che il governo iniziò a scoprire l'esistenza di depositi segreti di armi ed approntò misure più serie e sistematiche per smantellare al-Nahda. Dopo aver reagito per lungo tempo alle varie offensive lanciate da al-Nahda, il governo decise di prendere l'iniziativa. Dopo essersi limitato a cancellare i graffiti, strappare i manifesti, confiscare i volantini e disperdere i manifestanti, l'esecutivo decise di rispondere all'*escalation* con una «contro-*escalation*»: arrestò gli attivisti, confiscò materiale stampato, vietò ogni forma di manifestazione. Il suo slogan divenne «l'attacco è la migliore difesa». Questa strategia risultò estremamente efficace in quanto fece perdere agli islamisti il consenso sia degli studenti nelle università che dell'uomo della strada.

Per quanto riguarda gli islamisti, il periodo successivo alle elezioni può suddividersi in tre fasi: l'uscita dal gioco, dal dicembre 1989 alla fine del 1990; il confronto, dal dicembre 1990 al settembre 1991; la tormentata disgregazione del movimento (*mihna)*, dall'ottobre 1991 al maggio 1992.

Secondo quanto ha dichiarato il Segretario di Stato Abdallah Kallel, l'islamismo non costituisce più un problema: «Da allora, tutto è tranquillo. Sono stati celebrati processi - quello nei confronti di al-Nahda e quello nei confronti del commando - per un totale di 274 condanne. Il nocciolo duro si trova pertanto in carcere. Gli altri hanno capito che gli islamisti hanno abusato di loro rovinandogli la vita. Essi sono diventati gli avversari più decisi del fondamentalismo. Oggi per incontrare i fondamentalisti tunisini, si deve andare a Londra - dove risiede Ghannushi - e, soprattutto, a Parigi dove si trovano Mohamed Chaman, Salah Karakr, Habib Mokni e circa 40 loro

seguaci, da quando, nel maggio 1992, l'Algeria li ha espulsi e dove essi hanno ricevuto un'accoglienza sorprendentemente calorosa».

3.2. La scommessa sul Fis

La legalizzazione del Fis in Algeria e le vittorie degli islamisti algerini alle elezioni comunali e parlamentari, hanno infuso speranza nei militanti di al-Nahda, spingendoli a compiere azioni più audaci. Sia gli islamisti sia i politici, in particolare Ahmed Ben Salah, che avevano contato su una vittoria del Fis e sull'effetto trainante che essa avrebbe avuto nella regione, presto, però, rimasero delusi. Persino Rashid al-Ghannushi espresse l'opinione (e certamente parlava avendo in mente la Tunisia) che: «Gli islamisti algerini commisero un grave errore ignorando la natura delle forze sociali contrapposte. Agendo come se fosse un movimento di massa capace di organizzare manifestazioni e di attrarre certi settori dell'opinione pubblica, il Fis non ha tenuto conto della qualità delle forze che costituivano la spina dorsale del sistema politico, ossia l'esercito, la comunità berbera e la classe media algerina» [16]. Queste forze non si riconoscevano nel discorso islamico. L'approccio «quantitativo» degli islamisti algerini, che non tennero in considerazione l'equilibrio politico, doveva portare al disastro: «Ciò porterà ad un colpo militare o ad uno sciopero... Se il Fis dovesse andare al potere, nulla impedirà ai sindacati, che esso non controlla, di sfruttare il malcontento per la situazione economica, per scatenare una serie di scioperi. I berberi, da parte loro, potrebbero creare un movimento separatista, beneficiando del sostegno internazionale». Queste considerazioni portarono Rashid al-Ghannushi alla seguente conclusione: «L'affare algerino ci ha recato un danno enorme, dando ai nostri avversari l'opportunità di apparire minacciati. Ha creato l'impressione che l'Occidente avesse bisogno di loro per arginare il pericolo che si sta estendendo dall'Algeria verso l'Europa».

Il libro di Darwish che raccoglie le interviste a Ghannushi è, dall'inizio alla fine, un'ammissione di fallimento. Il leader islamista riconosce che il suo movimento ha condotto male le elezioni del 1989. La partecipazione a queste elezioni mirava solo alla conquista di cinque-quindici seggi in parlamento o semplicemente ad ottenere il riconoscimento del movimento? Ad ogni modo, i mezzi utilizzati erano eccessivi e le tecniche controproducenti. Ghannushi di fatto ammette che la responsabilità del fallimento ricade sul movimento stesso: «Un movimento che partecipa anche indirettamente alle elezioni deve mettere in conto tutti i possibili risultati» [17]. Ghannushi riconosce inoltre che la guerra del Golfo, che accentuò l'ostilità occidentale verso il «fondamentalismo», è stata utilizzata dal regime a suo vantaggio: «La crisi del Golfo

(16) Questa citazione e le seguenti sono tratte da Darwish 1992, pp. 161-62.
(17) Darwish 1992, pp. 181-182.

offuscò indubbiamente le nostre analisi» [18]. Al contrario, diede al regime di Ben Ali spazio di manovra, permettendogli di radunare attorno a sé l'opposizione, rafforzare la sua immagine in termini di solidarietà con la nazione araba e mettere al-Nahda sulle difensive.

4. Conclusioni

Una combinazione di fattori storici e sociologici, ma soprattutto il modo con cui vennero gestite le elezioni del 1989, hanno portato ad una frattura tra gli attori della scena politica tunisina. I fatti si svolsero poi come se, dopo essere giunti alla consapevolezza che il potere era sfuggito dalle loro mani una prima volta il 7 novembre 1987, e che le elezioni parlamentari del 1989 erano servite solo per riconfermare la loro esclusione, gli islamisti tunisini tentassero di riconquistare il terreno perduto facendo affidamento sugli avvenimenti esterni: la guerra del Golfo e l'ascesa del Fis algerino, per non menzionare i principi riguardanti i diritti dell'uomo, la cui difesa doveva servire come cavallo di Troia. Ma, anche sotto questo aspetto, sembra che gli islamisti tunisini abbiano perso il treno della storia. Alla luce delle analisi sviluppate in questo capitolo, l'islamismo tunisino può essere descritto solo in termini di opportunità mancate.

(18) Darwish 1992, p. 177

6. Il ruolo politico degli islamisti in Giordania e nei territori palestinesi occupati

di Iyad Barghouti

1. L'islamismo in Giordania e Palestina: la storia

Storicamente, l'Islam ha ispirato la maggior parte dei movimenti nazionali contro il colonialismo europeo sorti nel mondo arabo, compresa la Palestina. La resistenza palestinese contro il mandato britannico e l'usurpazione sionista conteneva un elemento islamico, a partire dal movimento di Izz Eddin al-Qassam, all'inizio degli anni trenta, proseguendo attraverso la Rivolta araba del 1936-1939 e la guerra del 1948 contro la creazione dello Stato di Israele.

È in Egitto, tuttavia, che ha avuto origine l'islamismo moderno. L'Associazione dei Fratelli musulmani (*Ikhwan)*, sorta nel paese nel 1928 sotto la guida di Hasan al-Banna, è considerata la fonte principale da cui sono scaturiti non solo i movimenti dei Fratelli musulmani in Giordania e in Palestina, ma anche altri movimenti islamisti diffusi in tutta la regione.

Oggi le tre organizzazioni islamiche di maggior rilievo in Giordania e nei Territori palestinesi occupati sono l'Associazione dei Fratelli musulmani, il Partito della liberazione islamica (Pli) e il Jihad islamico. In Giordania si sono inoltre costituiti molti altri gruppi, come il *Jaysh Muhammad* (Esercito di Maometto) e lo *Shabab al-nafir* (Giovani «pronti alle armi»), quest'ultimo divenuto ampiamente conosciuto nel 1992, quando due membri del parlamento giordano furono accusati di esserne i capi.

2. L'Associazione dei Fratelli musulmani

L'Associazione egiziana ha svolto un ruolo sia ideologico che organizzativo nella creazione delle branche dei Fratelli musulmani in Giordania e in Palestina. Gli studenti giordani e palestinesi, che in quel periodo studiavano all'università al-Azhar (Cairo), beneficiarono del contatto diretto con il nucleo ideologico del movimento. Inoltre, molti membri del movimento ne diffusero il messaggio quando combatterono come volontari contro i sionisti

in Palestina negli anni quaranta. Riguardo all'aspetto organizzativo, i capi dell'Associazione in Egitto visitarono Palestina e Transgiordania prima del 1948 e vigilarono personalmente sulla costituzione di sezioni dell'Associazione in diversi villaggi e città palestinesi e giordani.

Fino al 1948, quella dei Fratelli musulmani fu la sola organizzazione islamista operante in Giordania e in Palestina. Tuttavia essa non fu mai interamente unita sotto un unico organismo decisionale di ampio raggio d'azione; al contrario, in ogni città ciascuna sezione era indipendente nell'attuazione delle proprie decisioni. Dopo la creazione dello Stato di Israele nel 1948, le sezioni dell'Associazione che si trovavano nei rimanenti territori palestinesi della Cisgiordania furono annesse all'organizzazione esistente sulla sponda orientale del Giordano, costituendo così la società dei Fratelli musulmani nel Regno hascemita di Giordania.

A causa dei particolari connotati geopolitici della Striscia di Gaza [1], le locali organizzazioni rimasero fortemente impegnate in favore della causa nazionale palestinese, nonché strettamente legate all'Egitto. L'esistenza dell'Associazione nella Striscia di Gaza fu totalmente legata all'Associazione in Egitto durante l'intero periodo dell'amministrazione egiziana a Gaza, dal 1948 fino all'occupazione israeliana nel 1967.

Nel corso di questi due decenni, i Fratelli musulmani a Gaza, insieme ad altri gruppi nazionalisti, sostennero la lotta palestinese più attivamente dei gruppi loro corrispondenti in Cisgiordania. Essi avversarono con decisione i piani dell'Unrwa (Agenzia di Soccorso e Lavori delle Nazioni Unite) volti a insediare i rifugiati palestinesi nel Sinai e il progetto canadese che, negli anni cinquanta, mirava a rendere Gaza un'area internazionale. L'Associazione in Giordania, invece, composta di giordani e palestinesi, si integrò con successo nella vita politica e sociale giordana, e riuscì a stabilire un rapporto esclusivo con il regime giordano, allontanandosi per questo dai complicati intrecci legati alla lotta nazionale palestinese.

I Fratelli musulmani non sono mai stati una forza dominante in Giordania e non hanno mai rappresentato una seria opposizione né una minaccia per il regime. Di fatto, l'Associazione fu il solo movimento politico ad operare legalmente e con continuità in Giordania. Ad esempio, quando il regime giordano proibì ogni attività politica nel 1957, essa fu esentata da tale divieto[2]. Perfino nelle rare occasioni in cui l'Associazione dovette adottare un atteggiamento di opposizione al potere ufficiale, i suoi membri si sforzarono di spiegare la propria posizione in termini di opposizione al governo,

(1) La Striscia di Gaza, una piccola regione (364 km) tra Israele e Egitto, ha una densità di popolazione tra le più alte al mondo (nel 1991 era di 1857 persone per chilometro quadrato); la maggior parte della popolazione è costituita da rifugiati (NdC).

(2) Barghouti 1989, p. 235.

non alla monarchia: l'opposizione e le critiche dei Fratelli musulmani in Giordania non sono mai state dirette contro il re.

Ciò accadde perché il regime giordano e i Fratelli musulmani condividevano molti interessi. Questi ultimi consideravano la Giordania un riparo sicuro, lontano dai disordini che agitavano i paesi limitrofi, specialmente durante il lungo periodo di scontri in Siria tra i Fratelli musulmani e il regime siriano. È inoltre noto che il re di Giordania mantiene un legame molto stretto con la religione, non solo perché discendente della famiglia del Profeta, ma anche per l'impegno personale dimostrato in favore dell'Islam. La religione ha sempre avuto un ruolo decisivo ai fini della legittimazione della monarchia in Giordania.

Inoltre, vi era un reciproco interesse per il regime giordano e l'Associazione a neutralizzare i movimenti nazionalisti giordano e palestinese, che rappresentavano l'alternativa al regime, nonché gli oppositori ideologici dei Fratelli musulmani. È noto che l'obiettivo fondamentale della strategia dell'Organizzazione per la Liberazione della Palestina (Olp) è sempre stato l'indipendenza della Palestina, mentre l'Associazione considerava la dimensione islamica e l'unità con gli stati limitrofi, in particolar modo la Giordania, come la pietra angolare della propria posizione sulla Palestina. Tuttavia, il regime giordano e i Fratelli musulmani non sono stati completamente esenti da divergenze, e in alcune occasioni le loro relazioni sono state tese. Una ragione di questa tensione consiste nell'ostilità dei Fratelli musulmani nei confronti del mondo occidentale e del tentativo del regime giordano di conformarsi ai paesi e alla cultura occidentali.

Lo stretto rapporto esistente tra il regime giordano ei Fratelli musulmani ha resistito anche durante i periodi di difficoltà del regime, quali l'occupazione israeliana della Cisgiordania nel 1967 e il conflitto con l'Olp nel settembre del 1970. A causa della rivalità nell'affermare la propria influenza nei Territori occupati, tra il movimento islamico e l'Olp e tra il regime giordano e l'Olp, l'Associazione nei Territori occupati ha continuato ad avere forti rapporti con il regime giordano anche dopo l'occupazione israeliana della Cisgiordania.

Gli orientamenti politici fondamentali dell'Associazione in Giordania e nei Territori occupati rimasero pressoché immutati fino allo scoppio dell'*intifada* (sollevazione), alla fine del 1987, nonostante la rilevante crescita del numero di individui e istituzioni a sostegno, effetto della rinascita dell'Islam, iniziata nella seconda metà degli anni settanta.

Le posizioni dei Fratelli musulmani riguardo alla questione palestinese e alla resistenza all'occupazione israeliana rimanevano immutate. Esse facevano dipendere dalla dimensione religiosa la riforma dell'individuo e della società, e sottolineavano inoltre l'esigenza di creare una società islamica, che consentisse la soddisfazione di tutti i bisogni sociali. Le vicende islamiche estere, come nel

caso dell'Afghanistan, richiedevano all'Associazione un'attenzione, che sembrava però pregiudicare quella rivolta al problema nazionale.

Tuttavia la ribellione palestinese nel dicembre 1987 e la partecipazione ad essa dell'Associazione attraverso la creazione di Hamas, rappresentarono un serio e significativo cambiamento nel suo orientamento riguardo alla questione palestinese. La sua ideologia rimase virtualmente intatta, ma il cambiamento cruciale si verificò nell'approccio pratico rispetto all'occupazione israeliana.

L'Associazione, sia in Giordania sia nei Territori occupati, dichiarò apertamente la propria opposizione al disimpegno di re Hussein dalla Cisgiordania nel 1988, considerato invece dal movimento nazionale palestinese uno dei più rilevanti risultati ottenuti dall'*intifada*. Ziad Abu Ghanimah, all'epoca portavoce dei Fratelli musulmani in Giordania, promise che il movimento avrebbe operato per ricostituire i legami con la Cisgiordania, aggiungendo che si trattava di una questione fondamentale alla quale i membri dei Fratelli musulmani in parlamento avrebbero dedicato la loro attenzione [3]. In Cisgiordania, Sheikh Hamed al-Bitawi, il predicatore della moschea di al-Aqsa, nonché uno dei deportati in Libano [4], durante la predica del venerdì successivo alla decisione del re, sollecitò la Giordania, l'Olp e i paesi arabi a riconsiderare le proprie posizioni, sottolineando come la questione palestinese fosse in realtà islamica, e fosse quindi pericoloso considerarla esclusivamente una questione nazionalista palestinese [5].

Il movimento Hamas, creato nella regione della Striscia di Gaza subito dopo l'inizio dell'*intifada*, nel 1987, comprende anche un'ala militare, impegnata nella resistenza all'occupazione, e una di «sicurezza», incaricata della lotta contro la corruzione. Sheikh Yassin, il fondatore di Hamas, è una figura autorevole dell'Associazione nella Striscia di Gaza. Nato nei pressi di Askalan, nel sud della Palestina, dopo gli studi secondari compiuti a Gaza, avviò a Ein Shams, in Egitto, i suoi studi universitari, che dovette interrompere a causa della guerra del 1967. Divenuto invalido nel 1952, lavorò come insegnante dal 1958 al 1978. Nel 1979 Sheikh Yassin costituì la *Mujamma'* islamica a Gaza e ne fu il direttore fino al 1984. In quell'anno fu imprigionato per motivi di sicurezza e condannato a 13 anni di reclusione, ma venne liberato dopo dieci mesi in seguito a uno scambio di prigionieri tra Israele e i palestinesi. Sheikh Yassin fu di nuovo arrestato nel maggio 1989 e condannato all'ergastolo.

(3) *Al-Quds*, 22 novembre 1989.

(4) Il 17 dicembre 1992 Israele deportò nel Libano meridionale 415 persone sospettate di essere membri di Hamas; la deportazione era in risposta al rapimento e all'uccisione di una guardia di confine israeliana da parte di un commando di Hamas che chiedeva il rilascio di Sheikh Yassin, il fondatore di Hamas (NdC).

(5) *Al-Nahar*, 3 settembre 1988.

Ad ogni modo, la formazione di Hamas ha rappresentato il segno più evidente di un nuovo, inedito atteggiamento rispetto alle questioni nazionali. Alcune fonti riferiscono dell'esistenza di opinioni contrastanti tra i capi dell'Associazione riguardo alla necessità di dare vita a Hamas e di definirne il ruolo[6], mentre fonti israeliane accennano alla diversità tra le componenti radicale e moderata della struttura di vertice di Hamas, diversità che il movimento peraltro negò [7]. L'Associazione creò Hamas per una combinazione di circostanze. Molti giovani studenti divennero membri dei gruppi islamici nelle università, negli istituti, nelle scuole e, per i contatti quotidiani che ebbero con i loro colleghi nelle organizzazioni nazionali, vennero molto coinvolti dalla questione palestinese,

E, in effetti, la partecipazione all'*intifada* fu considerata dalla gente come il termine di riferimento per qualunque movimento palestinese. La credibilità di qualsiasi organizzazione politica palestinese fu infatti valutata in base al proprio livello di coinvolgimento e ai sacrifici sostenuti nel corso dell'*intifada*. L'Associazione comprese ciò sin dall'inizio e prese parte alla generale lotta nazionale. Altre organizzazioni islamiste, come il Jihad islamico, combinarono con successo l'elemento politico e quello religioso, e ciò costituì per i Fratelli musulmani uno stimolo ad accelerare la creazione di Hamas.

Hamas condivide la stessa ideologia religiosa del movimento dei Fratelli musulmani, ispirandosi allo slogan generale di questi ultimi: «Allah è il suo scopo, il Messaggero è il suo ideale, il Corano è la sua costituzione, il *jihad* è la sua via, e la morte nel nome di Dio è il suo estremo desiderio» [8]. Gli obiettivi generali di Hamas si armonizzano dunque con gli scopi generali dell'Associazione per quanto riguarda la concezione dell'Islam come modo di vita e la creazione di uno stato islamico [9].

Ad ogni modo, la dimensione politica di Hamas e la realtà della sua partecipazione alla lotta contro l'occupazione israeliana hanno reso essenziale per il movimento abbandonare i precedenti slogan dell'Associazione, ambigui e generici, per formulare piuttosto rivendicazioni più puntuali e pratiche. Pertanto, il movimento si è prefisso obiettivi di breve termine, quali il rilascio di prigionieri palestinesi, l'opposizione ad ulteriori insediamenti, alla deportazione e alle tasse israeliane [10]. Esistono anche obiettivi di lungo periodo, come il rifiuto dell'idea della conferenza internazionale di pace e del piano di autonomia, la continuazione della resistenza all'occupazione e la liberazione dei «credenti» e della loro patria [11]. In altri termini, Hamas incarna

(6) Per ulteriori informazioni sulla costituzione di Hamas, vedi: Barghouti 1990.
(7) Hamas, «Rifiutata una spaccatura nel movimento», opuscolo 15/4/1992.
(8) Hamas 1988, p. 5.
(9) Hamas 1988, *ibid.*
(10) Hamas, comunicato n. 3, s.d.
(11) *Ibid.*

gli stessi principi dell'Associazione riguardo alla causa palestinese; ciò che è cambiato è l'attività pratica quotidiana rispetto all'occupazione e alla questione nazionale.

Va tuttavia sottolineato che la posizione concreta dell'Associazione sulla questione nazionale non è sempre stata in armonia con la propria posizione ideologica. I Fratelli musulmani egiziani presero parte alla lotta armata nella guerra del 1948 in Palestina, ma da allora, e fino alla costituzione di Hamas, la causa nazionale palestinese è stata considerata secondaria nell'attività dell'Associazione: essa ha considerato a lungo l'islamizzazione della società più importante di qualunque altra questione.

Per l'Associazione, come per molti altri movimenti islamisti, quella palestinese è una questione islamica. Dato che i due aspetti sono inseparabili, essa è importante per i musulmani di tutto il mondo. Secondo l'Associazione, l'origine religiosa del piano sionista di occupazione della Palestina richiede una reazione anch'essa religiosa. Poiché la questione palestinese è anche islamica, nessun individuo o gruppo musulmano può rinunciare alla Palestina, in tutto o in parte. I movimenti considerano Israele come un cancro o un corpo estraneo collocato dagli imperialisti nell'organismo del mondo islamico per continuare a garantirne la frammentazione permanente e renderne il controllo molto più agevole [12]. La Palestina storica, dal fiume Giordano al mare, è considerata dagli islamisti come una terra *waqf* [13] alla quale nessun individuo può rinunciare, e qualunque tentativo di cercare un compromesso attraverso negoziati è severamente vietato. L'unica soluzione accettabile per gli islamisti è il completo ritiro delle forze israeliane e la creazione della Palestina islamica. Hamas considera dunque il conflitto con Israele come un conflitto esistenziale, un conflitto storico tra principii e culture [14].

Tuttavia, come si è detto, la questione palestinese non ha rappresentato un interesse primario per l'Associazione palestinese e giordana durante il periodo compreso tra il 1948 e il 1978; i loro interessi principali erano piuttosto limitati ai temi educativi e sociali e ad alcune questioni di politica estera, come l'Afghanistan. Di conseguenza, l'impegno di Hamas nella lotta politica palestinese costituisce un cambiamento qualitativo rispetto alla precedente posizione dell'Associazione.

In Giordania un cambiamento simile negli orientamenti dei Fratelli musulmani si è verificato con l'inizio di quello che viene definito il «processo democratico» in Giordania. In effetti, alla fine degli anni ottanta si è realizzata la politicizzazione e la «nazionalizzazione» delle attività dell'Associazione sia in Giordania sia nei Territori occupati. In ogni caso, questo non mette in

(12) Hamas 1989, p. 66.

(13) *Waqf* è un termine giuridico islamico che indica una dotazione religiosa che non può essere alienata (NdC).

(14) Hamas, opuscolo, 23/12/1991.

discussione né le relazioni esistenti tra i Fratelli musulmani in Palestina e Giordania e il regime giordano, né il rapporto tra Hamas e l'Associazione giordana. Dal punto di vista organizzativo, Hamas resta una suddivisione del movimento dei Fratelli musulmani: molti capi di Hamas si trovano in Giordania, e, secondo alcuni rapporti informativi, molta dell'assistenza che proviene a Hamas dal mondo islamico giunge attraverso la Giordania. Pertanto, Hamas deve tener conto con estrema attenzione delle posizioni della monarchia giordana.

3. Il Partito della liberazione islamica (Hizb al-tahrir al-islami)

Il Partito della liberazione islamica (Pli) fu costituito nel 1953, come secondo partito islamico in Giordania e in Palestina. Il suo fondatore fu il palestinese Sheikh Taqi Eddin Nabhani, che ne rimase alla guida fino alla morte, nel 1977. Suo successore fu un altro palestinese, Sheikh Qadim Zallum. Vale la pena menzionare il fatto che il partito è soprattutto attivo in Giordania, ma si tratta di un partito transnazionale, che esiste in altri stati arabi, come Tunisia e Libia, e anche in alcuni paesi europei.

Il partito fallì costantemente nei suoi tentativi di ottenere l'autorizzazione ad operare legalmente in Giordania, per cui fu costretto ad agire in totale o parziale clandestinità, come la maggior parte degli altri partiti politici e movimenti del paese in quel periodo. Durante il periodo di partecipazione clandestina alla vita politica del paese, il Pli fu attivamente coinvolto nelle elezioni parlamentari giordane del 1954 e del 1956. Sheikh Ahmad Da'ur, uno dei capi storici del partito, fu eletto al parlamento due volte prima di essere rimosso nel 1958 a causa del suo atteggiamento fortemente critico nei confronti del governo.

Tuttavia, la partecipazione del partito alla vita politica parlamentare fu rara e marginale. Il governo accusò il partito di alimentare diversi tentativi volti a rovesciare il regime, dopo i quali fece arrestare e processare molti suoi membri. L'importanza che veniva data a questi tentativi non coincideva necessariamente con la realtà effettiva, ma essa indicava piuttosto che il partito aveva oltrepassato i limiti posti dal regime. Il tentativo del Pli di reclutare membri dall'esercito giordano può essere considerato come un esempio delle trasgressioni non tollerate dal regime.

Il Pli concentra i propri sforzi su argomentazioni religiose, espresse attraverso concetti di non facile comprensione. Questo, insieme alla opposizione al partito ad opera del regime, ne fece un'organizzazione d'élite, meno accessibile al pubblico di quanto non lo fossero i Fratelli musulmani.

La piattaforma ideologica del partito chiede il ripristino del Califfato islamico, caduto alla fine dell'Impero ottomano, e ritiene che questa sua fondamentale richiesta stia ora diventando quella più diffusa presso tutti gli individui e le organizzazioni musulmane. Il Corano e la Sunna costituiscono

gli unici riferimenti per il pensiero islamico del partito, secondo i quali l'Islam è il solo principio che possa realizzarsi. Il capitalismo e il socialismo sono corrotti e contraddicono la natura degli esseri umani. Secondo il partito, nessun principio o ideologia che provenga da esseri umani è in grado di sopravvivere. Dato che l'Islam è il principio di Dio, esso è l'unica via che conduce alla salvezza [15].

Il Pli concepisce il mondo diviso in *Dar al-islam* (il territorio dell'Islam) e *Dar al-kufr* (il territorio della miscredenza). Tuttavia *Dar al-islam* non può essere fondata finché non vi sia un Califfo musulmano che guidi il paese in conformità con la *Shari'a* islamica; quindi gli stati arabi e islamici contemporanei sono considerati parte di *Dar al-kufr* finché i regimi attuali non saranno sostituiti dal Califfato.

A differenza dell'Associazione, il Pli non si interessa della riforma religiosa dell'individuo fino a quando non sia stata riformata la società nel suo complesso, ritenendo che l'attuazione della *Shari'a* islamica non possa precedere la creazione dello stato islamico. Compito di questo stato è ricostruire la società su una base islamica e diffondere la *da'wa* (missione) islamica ai non musulmani in tutto il mondo [16].

Poiché la priorità è islamizzare lo stato, si tratta di un partito politico che non dedica molta attenzione alla riforma etica e religiosa degli individui. Per giunta, il partito non crede nella costituzione di associazioni e istituzioni sociali, ritenendolo un metodo inutile che distrae il partito dal suo obiettivo principale, che è cambiare il regime politico.

Il fatto che il partito trascuri di dare vita a proprie istituzioni sociali si fonda sulla sua interpretazione della Sunna. Il Profeta non creò nessuna istituzione alla Mecca prima della nascita dello stato islamico. La nascita stessa è il presupposto per la creazione di istituzioni. In virtù di tale principio, il partito ha perso molte opportunità e mezzi per rafforzarsi, diffondere le proprie idee, guadagnare sostenitori. L'esperienza dell'azione politica nei Territori occupati, compresa quella dei movimenti religiosi come i Fratelli musulmani, ha dimostrato che la costituzione e il successivo sviluppo delle istituzioni sociali sono essenziali per il successo di qualsiasi partito politico.

Contrariamente ai Fratelli musulmani, che si accontentavano dello slogan «l'Islam è la soluzione» senza spiegare in dettaglio la forma dello stato che intendevano creare, e al Jihad islamico, per il quale è prioritaria la resistenza all'occupazione, il Pli ha formulato delle accurate linee di azione riguardo agli affari interni ed esteri del futuro stato islamico. Il Pli ha discusso in modo approfondito la propria posizione sulle Nazioni Unite, con cui intende stabilire relazioni diplomatiche, e perfino le modalità di concessione dei visti ai

(15) Hizb al-Tahrir 1985.
(16) Jaber 1986, p. 300.

turisti in visita nel paese. Va aggiunto che, secondo il Pli, la principale rivalità su scala mondiale è tra Stati Uniti e Gran Bretagna, e tutti i conflitti mondiali possono essere spiegati alla luce di tale contrasto.

Per quanto riguarda le alleanze politiche, sebbene non collabori con nessun altro movimento, il Pli ha considerato la possibilità che esistano numerosi partiti islamici. Il partito non ha mai sottoscritto alcun documento con nessun altro movimento, anche se vi è una cooperazione reciproca abituale tra Fratelli musulmani e Jihad islamico. Inoltre, il partito ritiene che sia *haram* (proibito) a un musulmano appartenere a un movimento non islamico, ed è vietato ai musulmani appartenere a o assistere qualsiasi partito capitalista, comunista o nazionalista, visto che si tratta di partiti *kufr* (atei/miscredenti) [17].

Secondo il Pli il sistema multipartitico può contemplare soltanto partiti islamici. I musulmani sono liberi di costituire un partito per contestare i governanti attuali o per raggiungere il potere. Tuttavia il Pli ritiene che la propria interpretazione dell'Islam sia corretta e che sia proprio dovere tentare di rivitalizzare il sistema islamico in qualunque paese musulmano questo si riveli possibile, utilizzando poi questo paese come punto di partenza [18].

Il fatto che il partito non si opponga all'esistenza di un sistema partitico multi-islamista non lo ha portato a sviluppare un dialogo con questi partiti, in particolar modo con l'Associazione. I rapporti tra Pli e gli altri gruppi islamisti sono molto deboli, ma ciò è soprattutto dovuto a ragioni storiche e organizzative, non ideologiche. È importante rilevare che, sebbene il Pli proibisca ai musulmani di appartenere a partiti laici, non ha mai usato la violenza contro questi partiti o i loro membri. Nel corso della sua storia, il Pli ha fatto esclusivamente uso di strumenti ideologici nei suoi rapporti con altri partiti, riservando «altri mezzi» al futuro stato islamico. Non è questo il caso dell'Associazione in Giordania, che ha collaborato e continua a collaborare con molti partiti laici e anche di sinistra come il Fronte popolare per la liberazione della Palestina (Fplp), il Fronte democratico per la liberazione della Palestina (Fdlp) e il Partito comunista, anche avendo, al tempo stesso, frequenti e tragici scontri con questi partiti.

Il Pli non si interessa in modo approfondito della lotta palestinese. Sulla questione palestinese, esso condivide l'opinione di altri movimenti islamici: tuttavia occorre conseguire innanzitutto la realizzazione dello stato islamico, e soltanto allora ci si potrà occupare delle altre questioni. In considerazione del ruolo dello stato islamico, il Pli non ha adottato alcuna azione per contrastare l'occupazione israeliana: i musulmani nel mondo islamico dovrebbero operare per dare vita allo stato islamico e liberare la Palestina ed i palestinesi nei Territori occupati, nonostante siano prigionieri, non dovreb-

(17) Hizb al-Tahrir 1985.
(18) Hizb al-Tahrir 1953, p. 9.

bero fare altro che attendere pazientemente la nascita dello stato islamico. Storicamente, i musulmani alla Mecca erano indifesi finché non giunse da Medina l'esercito islamico guidato dal Profeta. Ora i palestinesi si trovano in una posizione analoga.

Di conseguenza, il partito non crede nella resistenza nei Territori occupati con scioperi e dimostrazioni. Non ha preso parte all'*intifada*, che considera ufficiosamente come una creazione artificiale ad opera di forze ostili, laiche, nazionali. Il Pli non ha mai intrapreso alcuna azione armata contro gli israeliani, dal momento che tutte queste misure dovrebbero essere adottate nel futuro stato islamico. La vittoria, secondo il partito, è certa, e rappresenta la promessa di Dio ai credenti. Perciò il partito rifiuta ogni compromesso e ogni tentativo di raggiungere un accordo nella regione, e respinge anche le risoluzioni delle Nazioni Unite sulla questione, nonché la richiesta di uno stato palestinese indipendente in Cisgiordania e nella Striscia di Gaza.

L'organizzazione del Pli è molto centralizzata. Gli opuscoli, scritti presso gli uffici centrali, sono distribuiti nelle altre località, in cui il partito ha delle sezioni. Quindi la situazione del partito in Giordania non è molto diversa dalla sua situazione altrove, tranne che per la sua reazione al processo democratico giordano, che il partito respinge totalmente, poiché considera la democrazia in contraddizione con l'Islam, in quanto nella democrazia il punto di partenza è il popolo, mentre nell'islamismo dovrebbe essere rappresentato da Dio. A questa posizione ideologica sulla democrazia se ne accompagna una politica: il partito ritiene che la partecipazione al processo democratico in Giordania implichi il riconoscimento e la cooperazione con uno stato non islamico.

4. Il Jihad islamico

L'analisi del movimento del Jihad islamico può indurre molta confusione, soprattutto perché molte organizzazioni hanno lo stesso nome non soltanto nel resto del mondo arabo, ma anche nella stessa area giordano-palestinese. Esistono, ad esempio, il movimento del Jihad islamico in Palestina, che è quello di cui si occupa questo studio, e il movimento del Jihad islamico *Bayt al-Muqaddas*, guidato da Sheikh As'ad Tamimi, deportato in Giordania dalla Cisgiordania occupata. Quest'ultimo movimento si è scisso ulteriormente in seguito a posizioni divergenti sulla guerra Iran-Iraq (lo stesso Sheikh sosteneva l'Iraq, mentre altri appoggiavano l'Iran). E, infine, esiste il movimento *Saraya al-Jihad* (Brigate del Jihad).

La fondazione del Jihad islamico alla fine degli anni settanta costituì il primo tentativo dopo il 1948 lungo la strada volta a riunificare religione e nazionalismo in un unico movimento nell'arena palestinese. Il Jihad islamico fu anche il primo a emergere da un contesto di nazionalismo palestinese

avendo come suo obiettivo primario la resistenza all'occupazione [19]. Il Jihad islamico palestinese fu influenzato dai gruppi islamisti in Egitto attraverso gli studenti palestinesi che si trovavano nel paese. Fathi Sheqaqi, che aveva studiato in Egitto e fu deportato dagli israeliani nel 1988, è considerato il fondatore del movimento.

La creazione del Jihad islamico in Palestina e in Giordania è stata influenzata da una combinazione di fattori. Innanzitutto, il movimento si considera come un progresso del *jihad* nel contesto storico dell'Islam. Anche se i rapporti tra il movimento e l'Associazione dei Fratelli musulmani non sono stati sempre ideali, il movimento ritiene le ideologie di Hasan al-Banna e Sayyid Qutb tra i suoi fondamentali punti di riferimento [20]. In secondo luogo, la mancanza di partecipazione alla resistenza diretta da parte dell'Associazione dal 1948 fino all'inizio degli anni ottanta, ha stimolato la nascita di un altro organismo che portasse avanti il *jihad* contro l'occupazione. Il Pli ha contribuito alla costituzione del movimento del Jihad in due modi: promuovendo il concetto di *jihad* sul piano ideologico e garantendo il punto di partenza organizzativo a due dei suoi fondatori, Salih Serriya e Muhammad Salim al-Rahhal, entrambi palestinesi e membri del Pli. Infine, la rivoluzione islamica in Iran ha influenzato il Jihad islamico in Palestina. Il movimento, infatti, guarda all'Iran come a un punto di partenza per l'effettiva azione islamica, e considera la rivoluzione in quel paese come una vittoria strategica per il progetto islamico [21].

Di conseguenza, il movimento sostenne l'Iran per tutti gli otto anni di guerra con l'Iraq, perché vedeva la guerra come un'aggressione irachena contro la prima base della rivoluzione islamica. Il movimento simpatizza inoltre con il movimento di resistenza islamica in Libano, in particolare con le attività del Partito di Dio (Hezbollah) contro Israele.

Il Jihad islamico è molto rispettato tra i palestinesi nei Territori occupati. Le sue azioni incentrate sulla resistenza all'occupazione superano l'intensità delle sue parole, il che costituisce una rarità nella regione. Inoltre il Jihad si dissocia dalla rivalità con altri movimenti per il controllo delle istituzioni palestinesi fuori e dentro la Palestina. Le operazioni militari attuate dal Jihad islamico sono di grande efficacia, secondo i criteri sia palestinesi sia israeliani. Ad esempio, la fuga di sei dei suoi membri immediatamente prima dell'*intifada* da una prigione di Gaza e la loro morte eroica in uno scontro con gli israeliani sono considerati gli spunti che hanno dato l'avvio all'*intifada*.

Gli obiettivi globali del Jihad islamico coincidono in larga misura con gli scopi di qualunque altro movimento islamista. Il movimento considera come

(19) Barghouti 1990, p. 65.
(20) al-Jihad al-Islami s.d., p. 4.
(21) *Ibid.*, p. 3.

sue priorità fondamentali l'obbedienza a Dio e la rinascita dell'Islam su scala mondiale. Gli obiettivi del movimento si traducono dunque nel fronteggiare la sfida occidentale su una base islamica e nella creazione del Califfato islamico [22].

Tali scopi sono molto simili a quelli dell'Associazione e del Pli. Tuttavia si evidenziano differenze significative a proposito della questione palestinese. Il Jihad islamico vuole liberare la Palestina, che rappresenta il cuore del mondo islamico. Ciò si allontana dall'idea del Pli, secondo cui la creazione dello stato islamico dall'alto costituisce un presupposto per la liberazione della Palestina, e dell'Associazione, che ritiene che costruire dal basso la società islamica sia il requisito fondamentale per la liberazione della Palestina.

Come già riferito, il Jihad islamico cerca seriamente di evitare il ricorso alla violenza con le altre organizzazioni palestinesi. Infatti esso ha annunciato che le sue differenze con le forze laiche sono solamente ideologiche, e che la propria posizione rispetto ad esse si fonda sui propri atteggiamenti rispetto alla soluzione della questione nazionale. L'unico scontro che il Jihad islamico ha avuto nei Territori occupati è stato con l'Associazione e non con i movimenti laici [23].

Nonostante le relazioni tra Jihad islamico e altri movimenti islamisti non siano solitamente buone, il movimento ha sempre fatto appello all'unità dei gruppi islamici. È anche vero che il Jihad islamico non solo non si è mai scontrato con gruppi laici, ma si è perfino unito ad essi nel sottoscrivere diversi comunicati congiunti. Malgrado questa collaborazione, il Jihad islamico si è affrettato a rassicurare gli altri gruppi di non essere mai stato un membro della Direzione unificata dell'*intifada* e di avere un proprio schema islamico per la risoluzione del problema nazionale, completamente diverso da quello dei nazionalisti laici [24]. Finché il Jihad islamico possiede un suo proprio piano, esso ritiene di dover avere le sue proprie strutture per meglio eseguirlo. Per questo il movimento rifiuta di fondersi con l'Olp e le sue istituzioni, e ciò ha l'effetto di tranquillizzare i rapporti con l'Olp, che non considera il Jihad islamico una minaccia.

Il movimento reputa la questione palestinese come il tema centrale per la nazione islamica. Il Jihad islamico giudica criticamente gli altri gruppi islamici, dividendoli in due grandi gruppi: il primo (il Pli), ignora la questione palestinese, come se non si trattasse che di una delle tante controversie territoriali che esistono in Medioriente e sostiene che la creazione di uno stato islamico possa risolvere il problema e consentire il ritorno della Palestina ai palestinesi in brevissimo tempo [25]. Il secondo, (l'Associazione), ritiene che

(22) *Ibid.*, pp. 4-5.
(23) *Ibid.*, p. 8.
(24) Jihad islamico, opuscolo, 15/6/1990.
(25) *al-Qadiyya al-filastiniyya min manzur islami*, [Un approccio islamico alla questione

la Palestina è terra santa islamica, e che saranno mani islamiche a liberarla senza una strategia o comunque senza molto sforzo [26]. Per il Jihad islamico, la Palestina è importante sotto tre aspetti: religioso, a causa dei luoghi sacri musulmani (la Moschea al-Aqsa e il Duomo della Roccia a Gerusalemme); storico, per cui la Palestina è utilizzata dagli ebrei come punto di partenza per spianare la strada all'ingresso dell'Occidente nella regione; strategico, poiché Israele rappresenta un pericolo diretto per l'esistenza del popolo palestinese e per il suo futuro. Le opinioni del Jihad islamico su Israele riecheggiano quelle dell'Iran, secondo le quali Israele difende gli interessi delle superpotenze, guidate dalla «forza del male» degli Stati Uniti [27]. La lotta tra musulmani e Israele è inevitabile e rappresenta la lotta tra il bene e il male. Tuttavia, l'opposizione all'occupazione non dovrebbe essere rinviata fino al momento della costituzione di uno stato o una società islamica. È per quest'ultima posizione che il Jihad islamico si distingue maggiormente dagli altri movimenti islamisti palestinesi.

Il Jihad islamico è molto ostile nei confronti dei regimi arabi e islamici, particolarmente quello giordano. Opporsi a questi regimi, oltre che ad Israele, è considerato dal movimento come il modo di combattere contro quello che è definito il «Progetto imperialista occidentale» nella regione. Questa posizione è vicina a quella del Pli ma lontana da quella dell'Associazione, che ha in genere cercato di evitare il confronto con i regime arabi. Il movimento non ha mai fatto pienamente affidamento sui regimi nel mondo arabo e islamico, che considera come «fantocci dell'Occidente imperialista e *kafir* (infedele)»[28]. Il Jihad ha intimato ai regimi arabi di non raggiungere un accordo con Israele, sottolineando che la sua battaglia contro i regimi non è puramente ideologica, e rammentando ai regimi arabi il destino del Presidente Sadat [29].

5. Il retroterra sociale del movimento islamico

È alquanto difficile studiare il retroterra sociale dei movimenti islamisti palestinesi, dato che essi non hanno mai completamente operato pubblicamente, in particolar modo dopo la nascita del Jihad islamico e di Hamas all'inizio dell'*intifada*. Pertanto la discussione su questo tema deve partire dal generale mutamento sociale che ha avuto luogo nel movimento islamista palestinese nel corso degli ultimi anni.

Come ogni altro movimento politico nella regione, il movimento islamista, a partire dalla sua fondazione negli anni quaranta, è stato in grado di

palestinese], s.d., (anonimo), p. 3.

(26) *Ibid.*

(27) al-Tali'a al-Islamiyya 1983, p. 48.

(28) *al-Bayan*, n. 3, 12 febbraio 1985, p. 2.

(29) al-Jihad al-Islami s.d., p. 9.

mobilitare membri provenienti da tutti gli strati sociali. Tuttavia nel movimento hanno avuto luogo cambiamenti sociali del tutto evidenti al vertice della sua struttura direttiva, cambiamenti che sono stati accompagnati dal mutamento nel ruolo del movimento, passato da un atteggiamento compiacente a uno di contestazione rispetto alla situazione politica.

Dal momento della sua costituzione, fino a tutti gli anni cinquanta e sessanta, la direzione dell'Associazione fu concentrata nelle famiglie feudali in Palestina, come al-Damin a Nablus, Jarrar a Jenin e al-Ja'bari a Hebron. Ad ogni modo, la maggior parte della massa del movimento proveniva dalla classe media e dai piccoli imprenditori.

Oggi gli intellettuali rivestono posizioni importanti nella direzione del movimento. Sia in Giordania sia nei Territori occupati, l'Associazione è divenuta una forza fondamentale nelle associazioni di ingegneri, medici e studenti. Ciò risulta evidente considerando la notevole percentuale di accademici, medici, studenti e intellettuali in generale presenti tra gli islamisti palestinesi deportati da Israele nel Libano meridionale nel 1992.

Il potere degli islamisti presso i lavoratori continua a essere ridotto, perché essi non possono competere realmente con i nazionalisti nell'ambito dei movimenti dei lavoratori. Tuttavia, l'Associazione ha cominciato a raggiungere le aree rurali - un successo improbabile fino a poco prima.

Storicamente l'Associazione ha esercitato un notevole ascendente sui commercianti. Il blocco islamico nella città di Ramallah, in Cisgiordania, vinse tutti i seggi nella camera di commercio cittadina. Allo stesso modo gli islamisti ottennero il 45% dei voti nella camera di commercio della città di Nablus. Ma ora sono gli intellettuali che rappresentano la forza principale del movimento islamista palestinese.

Anche la distribuzione dei sostenitori islamisti secondo la loro collocazione geografica merita attenzione: il movimento è molto più forte nelle aree tradizionalmente considerate conservatrici, come Gaza e le città di Hebron e Nablus in Cisgiordania, mentre è debole a Gerusalemme, Betlemme e Ramallah.

La distribuzione dei sostenitori di Hamas e del Jihad islamico deportati nel Libano meridionale nel 1992 secondo il luogo di residenza avalla questo giudizio: 156 deportati provenivano dalla Striscia di Gaza, 75 da Hebron e 56 da Nablus, mentre il resto dei deportati proveniva da altre aree. Anche in Giordania l'influenza degli islamisti è molto evidente nelle aree di Amman e Irbid, così come nei campi profughi palestinesi.

6. Gli islamisti in Giordania e in Palestina: il ruolo politico

Il ruolo politico degli islamisti in Giordania e nei Territori palestinesi occupati ha tre dimensioni. La dimensione nazionale è espressa nella posi-

zione degli islamisti giordani sul «processo democratico» nel paese e nella posizione degli islamisti giordani e palestinesi sull'*intifada*, l'Olp e il processo di pace iniziato a Madrid nel 1991. La dimensione regionale riguarda la posizione sulla crisi del Golfo e le sue implicazioni, nonché le relazioni interarabe nell'era successiva alla guerra. La dimensione globale si esprime nelle posizioni sulla nuova situazione mondiale dopo la caduta dell'Unione Sovietica e l'avvio del sistema unipolare sotto la guida degli Stati Uniti.

7. Gli islamisti in Giordania e il processo democratico

L'avvio del processo democratico in Giordania [30], la presenza di due organizzazioni islamiche estremiste (*Jaysh Muhammad* e *Shabab al-nafir*) e l'inizio del processo di pace, sono stati gli eventi principali di politica interna del paese nel corso degli ultimi anni. Il re di Giordania ha avviato un processo di liberalizzazione politica nel 1989, in seguito a mutamenti mondiali e regionali di vasta portata, quali il crollo dell'Unione Sovietica e degli altri paesi socialisti nell'Europa orientale, e l'affermazione della democrazia occidentale come ideologia dominante. Inoltre, nel 1989 vi fu in Giordania una dura crisi economica, che provocò un'agitazione generale e grandi manifestazioni nel sud del paese.

I Fratelli musulmani appoggiarono le mosse del re volte a dare attuazione a delle misure democratiche. Nel novembre 1989, circa 900 mila giordani presero parte alle elezioni parlamentari, dopo che un parlamento eletto mancava dai tempi dell'occupazione israeliana della Cisgiordania del 1967. Nelle elezioni del 1989, i Fratelli musulmani guadagnarono 22 degli 80 seggi, diventando cosi il partito più rappresentato in parlamento, e inoltre vennero eletti anche numerosi indipendenti islamisti; l'islamista Arabiyyat fu eletto Presidente del parlamento, e gli islamisti parteciparono anche con cinque ministri, compreso quello dell'istruzione [31], al governo Badran, formato dopo le elezioni.

Dopo il 1989, tuttavia, fu estremamente arduo mantenere rapporti positivi tra gli islamisti e la monarchia a causa degli eventi critici intervenuti nella regione e nella stessa Giordania. La posizione degli islamisti durante la guerra del Golfo, l'avvio del processo di pace, la formazione di alcuni movimenti fondamentalisti radicali e l'arresto dei loro membri, tra cui due parlamentari, incisero negativamente sul rapporto dell'Associazione con il regime. E la tensione tra Fratelli musulmani e monarchia crebbe notevolmente prima che il re rilasciasse i due parlamentari islamisti, che erano stati condannati a venti anni.

(30) Sul processo di liberalizzazione politica in Giordania v. anche le analisi di Krämer e Hudson in questo volume (NdC).

(31) I cinque ministri dell'Associazione nel governo Badran erano: Abdullah al Ataylah (Istruzione); Yusif al-Athem (Sviluppo sociale); Ibrahim al-Kilani (Awqaf e Affari religiosi); Majed Khalifa (Giustizia); Kamal al-Ajlouni (Sanità).

C'è un ampio dibattito sui motivi che stanno alla base della coesistenza relativamente pacifica tra l'Associazione e il regime in Giordania; tale coesistenza, infatti, non si è mai verificata altrove nel mondo arabo, tranne che negli stati del Golfo. Gli islamisti stessi hanno a volte preso parte al dibattito per giustificare le loro relazioni speciali con il regime agli occhi dei movimenti di opposizione laici, e in altre occasioni per rammentare al regime stesso che essi sono storicamente alleati.

Kamal Rashid, direttore del giornale dell'Associazione *al-Ribat*, riassume i diversi orientamenti legati alla questione dei rapporti tra i Fratelli musulmani e il regime. Rashid ha scritto che alcuni hanno attribuito la «saggezza» del regime giordano alla sua capacità di evitare gli errori commessi dai governi dei paesi limitrofi. Altri hanno fatto riferimento alla particolare natura dello stesso movimento islamista giordano, in particolare alla sua saggezza e al suo acume politico nel rapporto con il regime. Un terzo gruppo si è rifatto alle condizioni della Giordania, alla geografia, alla sicurezza, alla demografia e all'economia del paese, diversa rispetto a quella di altri paesi arabi [32]. Altri ancora sostengono che il regime si è reso conto dell'importanza del movimento islamista nel controbilanciare le fazioni di sinistra nel corso degli ultimi tre decenni. Oggi, mentre la sinistra si è indebolita, l'esistenza dell'Associazione è divenuta importante per bilanciare gli altri movimenti islamisti in Giordania. Secondo gli stessi Fratelli musulmani, l'islamista che non appartiene all'Associazione inevitabilmente resta coinvolto nella violenza, come i membri di *Jaysh Muhammad*, accusati di atti di terrorismo contro le istituzioni occidentali ad Amman [33]. La partecipazione dell'Associazione al governo giordano durante il processo democratico è stata spiegata dagli islamisti come un'azione positiva, che ha dimostrato le loro «buone intenzioni verso il regime in un momento in cui essere all'opposizione garantisce una maggiore pubblicità» [34].

Questa almeno era la posizione dell'Associazione al momento del suo ingresso al governo. Tuttavia, il sostegno al processo democratico in Giordania non vuol dire che i Fratelli musulmani abbiano adottato un'interpretazione univoca della democrazia. Yousef al-Azim, uno dei fondatori dell'Associazione in Giordania, ha affermato in un'intervista televisiva che la democrazia rappresenta un passo verso la *shura*. Nel frattempo, Ahmad al-Azaideh, portavoce del blocco islamico in parlamento, dichiarava che democrazia significa esistenza di un'opposizione [35]. In un atto che dimostrava il sostegno dei Fratelli musulmani alla democrazia, essi appoggiarono la richiesta dei partiti laici, il partito comu-

(32) Rashid 1992, p. 31.
(33) al-Za'atreh 1992.
(34) *Ibid.*
(35) *Filastin al-Muslima*, «Intervista con Ahmad al-Azaideh, portavoce dell'Associazione dei Fratelli musulmani in Giordania» (in arabo), vol. 9, n.11, novembre 1991, p. 49.

nista e il partito Ba'th di poter operare legalmente, dopo che il Ministro dell'Interno ebbe rigettato la richiesta di legalizzazione di questi partiti.

Malgrado l'integrazione dei Fratelli musulmani nel processo democratico in Giordania e le loro positive relazioni con il regime, i rapporti non sono sempre stati privi di problemi. Come si è visto negli ultimi anni, i maggiori punti di contrasto tra governo e l'Associazione sono imputabili all'opposizione di quest'ultimo rispetto ai negoziati con Israele avviati a Madrid e all'apparizione dei due movimenti radicali islamisti, *Shabab al-nafir* e *Jaysh Muhammad*. Ad ogni modo, l'opposizione ai colloqui di pace non ha avuto l'impatto negativo che ci si poteva attendere. Infatti l'Associazione si schierò con chiarezza contro il processo di pace, ma non con altrettanta chiarezza contro il governo in quanto partecipante al processo. L'Associazione ha definito questo conflitto come una tensione nei rapporti tra le due parti, da ascrivere interamente alla responsabilità del governo [36], il quale ad esempio ha impedito le riunioni convocate dall'Associazione contro la conferenza di Madrid e posticipato la sessione del parlamento, il cui inizio era previsto prima della conferenza di Madrid, fino a dopo la fine della conferenza.

Un altro avvenimento che ha turbato le relazioni tra governo e l'Associazione è stato il già ricordato arresto di alcuni membri del movimento *Jaysh Muhammad*, accusati di organizzare attività terroristiche contro istituzioni straniere in Giordania. Ciò fu seguito dall'arresto di due membri del parlamento, Laith Shbelat e Ya'qub Qirrish, e altri, accusati di aver costituito un'organizzazione illegale per rovesciare il regime in nome di *Shabab al-nafir*. Contemporaneamente, alcuni membri dell'Associazione furono arrestati per detenzione illegale di armi. In conseguenza di ciò, molti furono portati a confondere questi arresti, e a pensare che dietro il movimento *Shabab al-nafir* ci fossero i Fratelli musulmani. Alla fine, il re concesse un indulto reale per il rilascio di tutti i prigionieri politici, e l'Associazione ha sfruttato la circostanza per i propri interessi, facendo notare al regime che qualunque musulmano non aderente ad essa era suscettibile di legarsi a un gruppo estremista come *Jaysh Muhammad* [37].

8. Gli islamisti, la questione palestinese e l'Olp

Come già in precedenza riferito, i principali schieramenti islamisti concordano sul fatto che la terra di Palestina è un *waqf* islamico, che essa è importante sia per motivi religiosi sia per ragioni strategiche e che deve essere

(36) *Ibid.*, p. 28.
(37) Rashid 1992, p. 31.

liberata attraverso il ricorso alla guerra santa; inoltre, secondo gli islamisti, l'Islam è il solo «effettivo nemico storico di Israele e degli ebrei»[38].

Ciononostante, le azioni intraprese per risolvere la questione palestinese e la reazione rispetto ad essa varia da uno schieramento islamico all'altro. Il Jihad islamico considera la questione come il tema prioritario per l'intera nazione islamica, i Fratelli musulmani la ritengono una questione centrale, mentre il Pli giudica il problema come qualunque altro problema islamico nel mondo. In pratica, il Pli è l'organizzazione islamista palestinese meno interessata alla causa nazionale palestinese, perché ritiene che la lotta per liberare la Palestina dovrebbe essere il compito del Califfato islamico dopo la costituzione dello Stato islamico. Perciò il partito non propone alcuna forma di resistenza prima della creazione dello stato islamico. Per il Jihad islamico, il conflitto con Israele è una lotta esistenziale tra la verità (*haqq*) e la menzogna (*batil*) [39], che sarebbe dovuta iniziare con l'occupazione. Quindi, il Jihad islamico è fortemente critico rispetto alle posizioni dei Fratelli musulmani e del Pli sull'occupazione.

I tre gruppi islamisti palestinesi non possono essere considerati in modo unitario per quanto attiene ai loro rapporti con i nazionalisti laici, in particolare con *Fatah*. Il Jihad islamico ha numerosi elementi che lo legano a Fatah. Entrambi furono creati come movimenti orientati in senso nazionale e militare, e inoltre, nonostante le sue radici laiche, Fatah, il principale movimento nazionalista palestinese, non ha mai espresso sentimenti negativi riguardo alla religione e d'altra parte molti dei suoi fondatori sono religiosi, compreso lo stesso Yasser Arafat. Comunque, il più importante catalizzatore al fine di migliorare le relazioni tra Jihad islamico e Fatah è il fatto che Fatah non ha mai considerato il Jihad islamico come un'antagonista minaccioso. È certo che il Jihad islamico resterà un movimento militarizzato e di dimensioni più ridotte e potrebbe perciò essere qualificato a contrapporsi a Hamas, che è il principale antagonista di Fatah. Infine, i principi programmatici del Jihad islamico non ne prevedono la partecipazione alle diverse istituzioni dell'Olp, il che ne riduce ulteriormente il potenziale di serio antagonista di Fatah. Tuttavia, il movimento possiede una propria ideologia e delle idee proprie sulle modalità per realizzarla, e queste sono radicalmente diverse da quelle di Fatah.

Ci sono, nondimeno, diversi fattori che rendono difficili le relazioni tra Jihad islamico e Fatah. Ad esempio, il Jihad islamico ha criticato la posizione dell'Olp sulla guerra Iran-Iraq; dato che il Jihad islamico ritiene il regime iraniano l'unico vero regime islamico, esso ha considerato quella guerra come un'aggressione contro la principale roccaforte dell'Islam. Inoltre, il movimento respinge l'approccio conciliante di Fatah verso i regimi arabi, che

(38) Consiglio studentesco dell'Università di Gaza s.d., p. 23.
(39) al-Tali'a al-Islamiyya 1983, p. 42.

ritiene tutti parte di un più ampio progetto volto ad eliminare la causa palestinese tramite una congiura con le potenze occidentali e Israele [40].

L'opinione del Pli riguardo all'Olp non è cambiata dalla sua creazione, nel 1964. In quel periodo, il partito fece circolare un opuscolo nel quale si affermava che la creazione dell'Olp aveva l'obiettivo di separare la Cisgiordania dal Giordano, dare vita a uno stato indipendente che non includesse Gerusalemme e Betlemme e internazionalizzare Gerusalemme. Secondo il partito, questo significava la frammentazione di uno stato islamico, cioè la Giordania, in tre parti. Pertanto, secondo il Pli, aderire all'Olp o appoggiarla finanziariamente o moralmente costituisce un peccato per un musulmano [41], ed è per questo che il partito non ha mai avuto alcun rapporto con l'Olp.

Le relazioni tra Hamas e Fatah costituiscono invece uno dei nodi centrali della scena politica palestinese perché la rivalità tra i due movimenti influenza notevolmente la situazione palestinese nel suo complesso. Per lo più i rapporti tra Hamas e l'Olp sono stati alquanto tesi, a volte tranquilli e a volte violenti. Fatah si è avvicinata agli islamisti nel momento in cui i suoi antagonisti di sinistra erano in auge, prima della creazione di Hamas, e con l'avvio di un risveglio islamico in Palestina alla fine degli anni settanta. Queste relazioni migliorarono ulteriormente dopo che l'Olp abbandonò Beirut nel 1982, e i rapporti sia di Fatah sia dell'Associazione con il regime siriano si deteriorarono. In effetti, i Fratelli musulmani in Palestina definirono Abu Musa [42] un traditore, semplicemente per il fatto che vantava dei buoni legami con i siriani[43]. Un altro motivo per il quale i rapporti tra Fatah e l'Associazione migliorarono una volta che l'Olp ebbe lasciato Beirut fu il rafforzamento dei legami di Fatah con il regime giordano. Le relazioni tra Fatah e la Giordania hanno sempre rispecchiato quelle con l'Associazione, almeno fino alla costituzione di Hamas.

L'Associazione respinse le risoluzioni del Consiglio nazionale palestinese (Cnp) relative alla dichiarazione di uno stato palestinese indipendente in Cisgiordania e a Gaza (1988) e l'intenzione del Cnp di partecipare al processo di pace. Hamas accuso l'Olp per il suo tentativo di avvicinarsi agli Stati Uniti[44] e ne contestò la valutazione sulle forze all'interno della società israeliana. In effetti, mentre l'Olp riconosce il fatto che in Israele le opinioni politiche si distribuiscono lungo una vasta gamma che comprende gruppi di sinistra e

(40) *al-Bayan*, «Al-dawr al-filistini: al-nazariyya, al-azma, al-makhraj» [Il ruolo palestinese: la teoria, la crisi e la via d'uscita], n. 2, 24 novembre 1984, p. 6.

(41) Il Partito della liberazione islamica, un opuscolo: «Sugli obiettivi della costituzione dell'Olp», 19/4/1964.

(42) Abu Musa è il generale che si distaccò dal movimento di Arafat *Fatah* nel 1982 e formò un nuovo movimento legato alla Siria (NdC).

(43) Un opuscolo firmato da *al-Ittijah al-islami fi jami'a al-Najah* [Tendenze islamiche all'Università di Najah], 16/12/1983.

(44) Hamas, comunicato n. 53, febbraio 1990.

di destra, progressisti e razzisti, per Hamas tutti gli ebrei sono uguali. Ma il principale contrasto tra Olp e Hamas consiste nel fatto che Hamas non riconosce l'Olp come il solo e legittimo rappresentante del popolo palestinese. Sebbene Hamas abbia affermato di non voler competere con nessuna istituzione politica, né di volersi sostituire ad esse [45], alcuni capi di Hamas hanno mostrato fiducia nell'Olp. Ad esempio Sheikh Ahmed Yassin ha dichiarato: «È impossibile accettare l'Olp come rappresentante, a meno che non diventi un rappresentante islamico» [46]. Nondimeno, nel 1990 Hamas ha dichiarato la propria disponibilità ad unirsi all'Olp a certe condizioni, tra le quali il rifiuto del processo di pace, e/o una rappresentanza di Hamas del 40% all'interno del Cnp [47].

9. Gli islamisti e l'intifada

Come già detto, Hamas fu costituita dopo lo scoppio dell'*intifada*, alla fine del 1987. Il fatto segnò un mutamento significativo nella politica dell'Associazione rispetto all'occupazione di Israele. Le attività di Hamas nel corso dell'*intifada* sono progressivamente aumentate, da quelle fondamentali, come il digiuno e la preghiera, a quelle militari, quali il rapimento e l'uccisione di soldati. All'inizio dell'*intifada*, era evidente che le attività di Hamas si discostavano da quelle delle altre organizzazioni: un autore di sinistra scrisse che le attività di Hamas si caratterizzavano per il fatto di sottrarsi a scontri diretti con le forze israeliane [48]. Pur essendo la questione controversa all'inizio, ora è estremamente chiaro che gli scontri di Hamas con gli israeliani sono divenuti sempre più violenti. Dopo l'uccisione di alcuni soldati in Cisgiordania e a Gaza da parte dell'ala militare di Hamas, chiamata Kata'ib Izz Eddin al-Qassam, e la deportazione di più di 400 sostenitori di Hamas e del Jihad islamico, i due movimenti sono divenuti la principale forza militare a resistere all'occupazione nei Territori occupati.

Visto il significato rivoluzionario dell'*intifada*, molti schieramenti hanno cercato di rivendicarne la paternità: Hamas vanta di essere stata responsabile della distribuzione del primo opuscolo dell'*intifada*, il 14 dicembre 1987; il Jihad islamico affermò di aver sottoscritto il primo opuscolo distribuito nell'*intifada*, il 9 dicembre 1987 [49]. Sia Hamas sia il Jihad islamico hanno preso parte praticamente, e di tanto in tanto, militarmente, all'*intifada*. Solamente il Pli non ha sostenuto in modo entusiasta l'*intifada*, né i suoi

(45) Hamas 1988, p. 40.
(46) Abu-Amr 1989, p. 57.
(47) Hamas, Una lettera al Presidente del Cnp, 6 aprile 1990.
(48) *al-islam wa Filastin* [Islam e Palestina], (Dar al-Isra'), [anonimo], p. 15.
(49) *Ibid.*

membri hanno partecipato alle sue attività: il partito si è risolutamente attenuto alla propria ideologia, secondo la quale la lotta contro tutte le forme di occupazione è compito del futuro stato islamico.

Per quanto concerne la posizione dell'Associazione e degli altri islamisti sul rapporto con i musulmani palestinesi all'interno di Israele, anche se non vi è traccia di relazioni organizzative tra le due parti, è chiaro che gli islamisti in Israele hanno contribuito ad aiutare la popolazione nei Territori occupati durante l'*intifada*. Alcuni hanno condotto operazioni militari contro l'esercito israeliano, divulgando inoltre dettagliate informazioni sulle attività degli islamisti nei territori.

10. Gli islamisti e il processo di pace

Tutte le fazioni islamiche, in Giordania e in Palestina, hanno respinto i colloqui di pace tra arabi e israeliani, quando hanno avuto inizio a Madrid nell'ottobre del 1991. L'Olp invece partecipò indirettamente al processo nominando un gruppo negoziale proveniente dai Territori occupati in conformità alle condizioni poste da Israele in base alle quali la Palestina doveva essere parte di una delegazione congiunta giordano-palestinese; ciò fu spiegato sia dai funzionari giordani sia da quelli palestinesi con la necessità di creare una sorta di «ombrello» in favore dei palestinesi. Ma poiché queste condizioni contraddicevano il diritto dei palestinesi all'autodeterminazione e la responsabilità dell'Olp come il solo rappresentante del popolo palestinese, alcune fazioni nazionaliste palestinesi (Fplp, Fdlp) rifiutarono il processo; per i nazionalisti, l'accettazione di una delegazione legata alla Giordania prospettava l'accettazione di un accordo finale legato alla Giordania.

Gli islamisti avevano i loro motivi per valutare negativamente il processo, e il primo di essi era religioso: l'ideologia islamista proibisce qualunque accordo con Israele poiché il principio che la Palestina dovrebbe essere islamica è una questione non negoziabile. Tuttavia altre ragioni più pragmatiche contribuivano al rifiuto del processo, come il clima politico esistente, a livello nazionale e internazionale, nel periodo in cui furono avviati i colloqui, gli obiettivi del processo, e la natura delle potenze che hanno dato l'avvio al processo [50].

In effetti è difficile distinguere completamente tra le ragioni ideologiche e politiche che portarono gli islamisti a respingere il processo di pace. Il riconoscimento da parte dell'Olp delle due risoluzioni del Consiglio di sicurezza, la 242 e la 338, sulle quali si fonda il processo di pace, in linea di principio, rende legale l'esistenza dello stato di Israele. Naturalmente, per le

(50) Per dettagli vedi: Barghouti 1993, pp. 61-73.

varie ragioni politiche e ideologiche discusse in precedenza, la legittimità di Israele per gli islamisti non è né accettata né degna di essere discussa.

Sebbene i tre schieramenti islamisti palestinesi abbiano tutti respinto il processo di pace, solo il Pli e il Jihad islamico hanno rifiutato qualunque possibilità di partecipazione futura, anche nel caso in cui le condizioni dovessero mutare. Dal canto suo Hamas, organizzazione più pragmatica, ha lasciato aperta la possibilità di una qualche partecipazione futura. Ad esempio, Abdul Aziz Rantisi, il capo dei deportati in Libano, dichiarò che, pur rifiutando il piano di autonomia, Hamas non avrebbe fatto ricorso alla violenza contro di esso; ugualmente, Hamas non avrebbe partecipato alle elezioni se queste avessero dovuto rappresentare un mezzo per conseguire l'autonomia [51].

Al tempo stesso un islamista palestinese ha sottolineato i pericoli legati alla non partecipazione al processo, rilevando che l'assenza dal circolo decisionale in virtù di un'opposizione cronica, creerà le condizioni adatte per un'autocrazia che, a sua volta, cercherà di eliminare totalmente l'opposizione. L'altro pericolo è rappresentato dalla possibilità di essere fisicamente liquidati; se gli islamisti si collocano all'opposizione, i laici nell'Olp costituiranno la forza dominante e promuoveranno la laicizzazione della società, minacciando i valori religiosi e storici dei palestinesi [52]. Ci sono dunque alcuni islamisti che ritengono che la partecipazione al processo di pace sia più vantaggiosa della non partecipazione. Oltre a ciò, si può ipotizzare che il regime giordano sia in grado di esercitare pressione sui Fratelli musulmani all'interno della Giordania non solo per far loro accettare il processo, ma anche per influenzare Hamas con lo stesso obiettivo. Pertanto Hamas ha lasciato aperta la possibilità di entrare nel processo, ma in un momento più appropriato, probabilmente quando avvertirà che il processo ha dei risultati positivi visibili per i palestinesi.

Subito dopo l'annuncio della Dichiarazione di principi tra l'Olp e Israele, nel settembre 1993, gli islamisti palestinesi, insieme ad altri, hanno dichiarato la loro forte opposizione all'accordo. Comunque questa opposizione rimaneva pacifica e sia gli islamisti che la sinistra dichiaravano l'intento di fare del loro meglio per evitare l'insorgere della violenza tra gli stessi palestinesi, nonostante la portata emotiva della situazione. Così, ad esempio, l'assassinio avvenuto poco dopo di tre capi di Fatah a Gaza, fu ufficiosamente spiegato come il risultato di conflitti esistenti in seno allo stesso Fatah.

D'altra parte, la resistenza violenta contro i soldati e i coloni ebrei nei Territori occupati si intensificò notevolmente, e fu accompagnata dalla violenza dei coloni contro i palestinesi. Sembra che i movimenti di opposizione

(51) al-Hroub 1992, p. 18.
(52) Hamas, *Una lettera al Vertice arabo di Baghdad*, 25/5/1990.

palestinesi, specialmente quelli islamisti, siano convinti che la violenza contro l'occupazione sia la maniera più utile per ostacolare l'accordo.

Oltre all'aumento delle operazioni militari islamiste contro gli israeliani nei Territori occupati, l'accordo del 1993 tra Olp e Israele ha portato a un nuovo ordine politico. Per la prima volta si è costituita un'alleanza tra i movimenti fautori del rifiuto e i due maggiori movimenti di sinistra, Fplp e Fdlp, non soltanto a livello di struttura direttiva dell'opposizione, che si è riunita in varie occasioni a Damasco, ma anche in diverse istituzioni nei Territori occupati. Nel 1993, durante le elezioni consiliari nell'ambito di tali istituzioni, l'opposizione laica e religiosa, unita, ottenne la maggioranza in queste istituzioni, controllate in precedenza da Fatah. Un altro esempio è costituito dalle successive elezioni per il consiglio studentesco all'Università Bir Zeit, dove il blocco «Prima Gerusalemme», formato dai sostenitori islamisti e di sinistra, ha guadagnato la totalità dei seggi. Alla luce di questi fatti sembra evidente che questi movimenti islamisti sono convinti della necessità di evitare l'ideologia fondamentalista (che escluderebbe simili alleanze) in nome di posizioni politiche più pragmatiche.

11. Gli islamisti e la crisi del Golfo

Gli islamisti in tutto il mondo, compresi quelli in Giordania e in Palestina, hanno avuto orientamenti differenti a proposito della crisi del Golfo tra l'Iraq e le forze alleate, a riguardo della quale l'ideologia religiosa fu interpretata in modo diverso dai vari gruppi islamici, a seconda dei legami che ciascun movimento vantava con particolari stati del Golfo.

Nel periodo della crisi, una conferenza islamica svolta a Baghdad annunciò il suo appoggio al presidente iracheno Saddam Hussein e adottò una dichiarazione di *jihad* contro gli interessi americani. Quasi contemporaneamente, un'altra conferenza islamica, convocata alla Mecca, in Arabia Saudita, sosteneva la posizione del Regno, condannava l'occupazione del Kuwait da parte delle forze irachene, e confermava la legittimità della richiesta saudita di assistenza militare straniera. Una terza conferenza islamica, organizzata in Libia il 30 e 31 ottobre 1990 sotto l'egida del presidente libico Gheddafi, capo della Direzione popolare islamica internazionale, assunse invece una posizione di compromesso, chiedendo il ritiro delle truppe irachene dal Kuwait, ma affermando anche che era necessario contrastare le forze straniere nel Golfo.

11.1. Fratelli musulmani

Sia Hamas sia i Fratelli musulmani in Giordania si occuparono della crisi del Golfo sin dall'inizio. Due mesi prima dell'occupazione irachena del

Kuwait, Hamas aveva inviato una lettera al vertice arabo convocato a Baghdad, nella quale si sosteneva che la crescente campagna contro l'Iraq e l'istigazione dell'opinione pubblica internazionale contro il suo programma di sviluppo tecnologico e bellico non poteva essere compresa se non in termini di ostilità nei confronti delle nazioni islamiche e arabe e contro la dignità e l'indipendenza del paese [53]. I Fratelli musulmani in Giordania definirono una «Crociata» la mobilitazione americana nel Golfo, che secondo loro mirava a: arrestare il risveglio islamico nella regione, proteggere l'accesso alle risorse petrolifere, perpetuare la mancanza di unità della nazione araba distruggendo ogni forza araba e mantenere Israele nella posizione di potenza dominante nella regione [54].

In effetti, Hamas considerava la guerra del Golfo un evento provocato dalle forze del *kufr* (miscredenza) capeggiate dagli Stati Uniti e sostenute dai sionisti, con l'obiettivo di distruggere le strutture scientifiche e militari irachene. Ciò avrebbe consentito a Israele di porre fine all'*intifada* e di imporre un accordo. Hamas affermava inoltre che la guerra del Golfo rappresentava un capitolo nella guerra contro l'Islam e consentiva maggiori opportunità per l'immigrazione sionista in Palestina [55]. L'Associazione riteneva inoltre che la legge islamica vietasse la ricerca di aiuto proveniente dagli infedeli, per cui il movimento rifiutò di accettare l'esistenza delle forze americane e occidentali sulla «terra del Profeta», e si lamentò della presenza di alcuni ebrei nell'esercito americano nel Golfo [56].

In ogni caso, all'interno dell'Associazione si sono delineate due attitudini diverse: una moderata, quando si affrontava il problema tra Iraq e Kuwait; l'altra, più radicale, relativa all'intervento occidentale nel Golfo. In breve: l'Associazione non appoggiava l'occupazione irachena del Kuwait, ma sosteneva comunque il paese nella sua contrapposizione agli Stati Uniti e all'Occidente.

I Fratelli musulmani in Giordania e Hamas non presero parte alla conferenza islamica convocata alla Mecca a sostegno dei sauditi, e furono anche restii a partecipare alla conferenza islamica a Baghdad. Tuttavia essi cercarono di trovare un compromesso formando una delegazione popolare islamica che visitasse Baghdad, Riad e Teheran. La delegazione era composta di Fratelli musulmani provenienti da Egitto, Giordania e Yemen, e islamisti provenienti da Sudan, Tunisia, Turchia, Pakistan, Malaysia, Algeria e Palestina.

I Fratelli musulmani giordani e Hamas espressero la propria solidarietà sia ai kuwaitiani sia agli iracheni, di solito senza fare riferimento ai regimi nei due paesi. Durante l'occupazione, essi rivendicarono il diritto del popolo

(53) Associazione dei Fratelli musulmani 1990.
(54) Hamas, comunicato n. 63, 29 agosto 1990.
(55) Associazione dei Fratelli musulmani 1990.
(56) *Ibid.*

kuwaitiano all'autodeterminazione e chiesero ai «fratelli» iracheni di trattare bene i kuwaitiani. Dopo la guerra, essi chiesero ai kuwaitiani di «voltare pagina» e di non dimenticare i legami religiosi e di affinità con il popolo iracheno [57].

Hamas previde la possibilità di guerra più di qualunque altro movimento palestinese. Durante la guerra e i lunghi coprifuoco imposti nei Territori occupati, le richieste di Hamas al popolo furono soprattutto spirituali, come il digiuno, la preghiera, la lettura del Corano e l'invocazione «Allah Akbar» dall'alto dei tetti. Il movimento chiese anche il rafforzamento dell'unità nazionale palestinese [58]. I Fratelli musulmani in Giordania sfruttarono l'opportunità della crisi del Golfo per chiedere agli arabi marxisti e atei rimasti di rinunciare alle loro convinzioni e ritornare all'Islam [59]. Ugualmente, Hamas chiese alle genti islamiche di annunciare il *jihad* e di fare ritorno alla via di Dio, cioè all'Islam [60]. Il movimento cercò anche di avvicinare la posizione iraniana a quella irachena, chiedendo agli iraniani di «dimenticare il passato» e usando la tipica, incendiaria terminologia iraniana per convincerli ad appoggiare l'Iraq nella guerra contro le forze internazionali del *kufr* (miscredenza) sotto la guida del grande «Satana», gli Stati Uniti [61]. In effetti Hamas cercò di legare la crisi del Golfo alla questione palestinese, chiedendo al presidente iracheno di non dimenticare la Palestina. Dopo che i risultati della guerra divennero evidenti, il movimento considerò gli sforzi degli Stati Uniti volti a cercare un accordo nella regione come uno sfruttamento a danno degli arabi [62].

11.2. Jihad

La posizione del Jihad islamico sulla crisi del Golfo era il frutto di una combinazione di tre fattori: quello ideologico, rappresentato dall'Islam; quello nazionale, che derivava dall'opinione del movimento secondo cui la causa palestinese dovrebbe essere centrale per tutti i musulmani, e il suo particolare rapporto con l'Iran islamico. Il movimento considerò la crisi come un indice della connessione integrale tra i partecipanti alla «Crociata», i sionisti e gli arabi atei [63]. Secondo il *jihad* islamico la guerra del Golfo fu in realtà una campagna selvaggia condotta sotto la guida degli Stati Uniti contro i paesi musulmani e i loro luoghi sacri, che indicava l'inesorabile odio occidentale verso la nazione islamica [64]. Tuttavia il movimento non credeva

(57) Hamas e Fatah, comunicato congiunto, 19/9/1990.
(58) Associazione dei Fratelli musulmani, 1990.
(59) Hamas 1990.
(60) Hamas, comunicati n. 64 e n. 70, 4/2/1991 e 26/9/1990.
(61) Hamas, opuscolo, 8/4/1991.
(62) Jihad Islamico, opuscolo, 3/9/1990.
(63) *Ibid.*
(64) Jihad islamico, *Documento speciale sulla situazione nel Golfo*, 31 agosto 1990.

che la crisi del Golfo fosse esclusivamente una congiura occidentale contro i musulmani. Essa confermava che lo stesso Saddam Hussein era isolato dentro e fuori l'Iraq, e che era anche responsabile della situazione. Hussein riteneva che l'occupazione del Kuwait lo avrebbe aiutato a risolvere i suoi problemi [65].

Il Jihad islamico concepì l'occupazione irachena del Kuwait come un atto commesso da un «ordine arabo laico» per indebolire le masse islamiche e distrarle dalla loro questione centrale, cioè la causa palestinese [66]. Inoltre Israele sfruttò la crisi del Golfo per nascondere gli avvenimenti connessi all'*intifada* e per distogliere l'attenzione dall'afflusso di ebrei sovietici nei Territori occupati [67].

Era chiaro che il movimento del Jihad islamico fosse contro l'occupazione irachena del Kuwait in quanto essa agevolava la strategia sionista, portava la presenza americana nella regione e sviava l'attenzione dalla questione centrale in Palestina. La condanna da parte del Jihad islamico dell'occupazione irachena del Kuwait non era tanto nell'interesse del regime kuwaitiano o della sua indipendenza. A differenza di Hamas, il Jihad islamico considerava i regimi nei paesi arabi e islamici come dei complici nell'aggressione ai danni del popolo iracheno. Il movimento si riferiva ai regimi in Egitto, Siria, Marocco, Pakistan, Stati del Golfo e Turchia come ad agenti dell'Occidente[68].

11.3. Pli

Il Pli valutava la crisi del Golfo sul piano ideologico e nel quadro della propria interpretazione della maggior parte dei conflitti mondiali, cioè in chiave di rivalità tra Stati Uniti e Gran Bretagna. Pur nel rispetto della propria impostazione religiosa, il Pli cerca solitamente di spiegare le questioni in termini politici. Il partito riteneva che gli Stati Uniti avessero già da tempo cercato di controllare il Golfo, motivo per il quale avevano «fabbricato» la crisi energetica durante la guerra del 1973 in Medioriente. Il partito sosteneva che essa non fosse rivolta né contro i sauditi né contro altri stati del Golfo, ma piuttosto contro la Gran Bretagna [69]. A parte le ragioni politiche, il partito considerava la crisi del Golfo come una questione religiosa, affermando che l'intervento militare nel Golfo avesse l'obiettivo di colpire il ridestarsi dell'islamismo e conservare gli interessi del *kufr* nella regione [70]. Ad ogni modo, le questioni strategica, politica ed economica erano alla base della posizione del Pli.

(65) *Ibid.*
(66) *Ibid.*
(67) *Ibid.*
(68) Pli, opuscolo, 24/4/1973.
(69) Pli, un opuscolo sulla partecipazione al governo giordano, 2/1/1991.
(70) Hizb al-Tahrir 1990.

Riassumendo, il Pli valutava la situazione in un contesto che prevedeva due elementi: il conflitto tra credenti e infedeli e la rivalità tra Stati Uniti e Gran Bretagna. Pertanto, secondo il movimento, Saddam Hussein si schierava con gli inglesi, mentre il regime iraniano con gli americani. La crisi del Golfo assunse un aspetto chiaramente definito nel momento in cui gli inglesi incoraggiarono Saddam ad occupare il Kuwait come atto di provocazione nei confronti degli Stati Uniti e ad annettere il Kuwait per risolvere i propri problemi finanziari [71]. Il partito sosteneva che la guerra del Golfo fosse improbabile, ma dopo che essa scoppiò, spiegò il cessate il fuoco intervenuto prima del rovesciamento di Saddam come una richiesta britannica volta a proteggerlo.

I musulmani, secondo il partito, furono sconfitti a causa della mancanza di un Califfato, che rappresenta l'unico elemento in grado di proteggere dall'aggressione dell'infedele. Quindi, dato che Saddam non è un Califfo, il partito non lo sostenne, anche se ne appoggiò l'atto di occupazione del Kuwait perché ciò favoriva l'unificazione dei musulmani.

Generalmente, le posizioni dei diversi schieramenti islamici sulla crisi del Golfo si armonizzavano con i loro obiettivi strategici. Il Pli, che punta fondamentalmente a raggiungere l'unità islamica, era favorevole all'annessione del Kuwait all'Iraq. Il Jihad islamico, la cui priorità è rappresentata dalla causa palestinese, rifiutava totalmente l'occupazione del Kuwait, mentre i Fratelli musulmani, il cui obiettivo è islamizzare la società e salvare i musulmani, si opponevano all'occupazione del Kuwait, ma appoggiavano Saddam contro l'Occidente. In breve, il Jihad islamico osteggiava sia Saddam sia l'occupazione mentre il Pli era contro Saddam e a favore dell'occupazione e, infine, i Fratelli musulmani sostenevano Saddam nel suo contrasto con l'Occidente, pur opponendosi all'occupazione del Kuwait.

12. Gli islamisti e le nuove sfide mondiali

La caduta dell'Unione Sovietica e del blocco dei paesi comunisti, la fine della guerra fredda e il dominio mondiale degli Stati Uniti costituiscono i fattori principali nei radicali mutamenti mondiali che hanno avuto luogo negli ultimi anni. In realtà il mondo arabo e islamico non ha giocato direttamente alcuna parte nel provocare questi cambiamenti; comunque esso è stato toccato dalle loro conseguenze più di qualunque altra regione nel Terzo Mondo.

Gli islamisti in Giordania e in Palestina descrivono la situazione mondiale successiva a tali mutamenti come un mondo unipolare controllato dagli Stati Uniti. Dopo la dissoluzione del blocco comunista, in Occidente si è avviata un'energica propaganda orientata ad individuare nell'Islam e islamismo i

(71) Tamari 1991, p. 12.

suoi principali nemici. Gli israeliani, in particolare l'ex-presidente Herzog, sfruttarono ogni occasione per istigare l'opinione pubblica contro i movimenti islamici. Ciò a dimostrazione del fatto che Israele svolge ancora un ruolo determinante nella regione anche all'indomani della fine della guerra fredda. Eppure vale la pena rilevare che, da quando si è avviato il mondo unipolare sotto la guida degli Stati Uniti e sono affluite forze statunitensi nella regione, alcuni laici palestinesi ritengono che il ruolo di Israele sia in declino [72].

Molti arabi, compresi gli islamisti in Giordania e in Palestina, sostengono che agli Stati Uniti occorra un nemico per mobilitare la gente intorno agli interessi americani. Il Pli ha affermato che non è strano che gli Stati Uniti cercassero nuovi mezzi per convincere il popolo americano della necessità di mantenere il proprio ruolo politico mondiale: i governanti americani viaggiavano in tutto il mondo alla ricerca di «avversari della democrazia» e di nemici che minacciassero gli interessi degli Stati Uniti, per dimostrare l'esigenza americana di mantenere il suo ruolo dominante nella politica mondiale [73].

Oltre che sullo status degli Usa nella nuova situazione mondiale, il Pli si è anche espresso sul ruolo degli stati europei e delle Nazioni Unite, confermando che l'Europa, in particolar modo la Gran Bretagna, ha cercato di riappropriarsi delle precedenti sfere di influenza. Inoltre il partito ritiene che le Nazioni Unite abbiano accresciuto il proprio ruolo e la propria capacità di intervenire nelle questioni interne di alcuni stati, ragion per cui chiede di sostituire le Nazioni Unite con un'altra organizzazione [74]. Gli islamisti palestinesi e giordani sostengono che il nuovo ordine mondiale è iniquo, in quanto rappresenta un'unione dell'Occidente contro i paesi del Terzo Mondo, dei ricchi contro i poveri, del Nord contro il Sud, dei bianchi contro i non-bianchi, delle società industriali e post-industriali contro le società in via di sviluppo, e dei non-musulmani contro i musulmani.

Dopo la guerra del Golfo e l'attuazione delle risoluzioni del Consiglio di Sicurezza sull'Iraq, la letteratura dei movimenti islamici ha sottolineato la differenza dei criteri adottati dalle Nazioni Unite e dall'Occidente riguardo a Israele. Questa percezione di un trattamento iniquo si è accentuata quando 415 islamisti palestinesi furono deportati in Libano e Israele si rifiutò di ottemperare alla risoluzione 799 del Consiglio di Sicurezza che ne disponeva il rilascio. I movimenti islamici in Giordania e in Palestina ritengono che la vittima principale del nuovo ordine mondiale siano l'Islam e i movimenti islamisti. Un islamista palestinese deportato in Libano, Atif Odwan, ha scritto che il conflitto in futuro avrà l'obiettivo di distruggere l'Islam [75]. Tale opinione generale diffusa presso gli islamisti è legittimata ai loro occhi da

(72) Hizb al-Tahrir 1991.
(73) *Ibid.*
(74) Odwan s.d., p. 73.
(75) Hamas, comunicato n. 82, 2/1/1992.

molti avvenimenti degli anni recenti: l'uso della forza contro l'Iraq in diverse occasioni, la relativa inazione dell'Occidente rispetto all'attuale tragedia dei musulmani bosniaci, la posizione dell'Occidente sulla situazione dell'Algeria e contro la Libia e, infine, l'atteggiamento occidentale riguardo alla questione palestinese.

Gli equilibri interni al mondo arabo hanno risentito fortemente delle ripercussioni della guerra del Golfo; gli islamisti sono convinti che la mancanza di unità di arabi e musulmani sia nell'interesse dell'Occidente, che sfrutta quindi questa divisione per accentuare la frammentazione della regione. È chiaro che il nuovo ordine mondiale ha eliminato ogni residua solidarietà tra gli arabi, che non sono mai stati divisi come adesso. Di conseguenza, Hamas ritiene che il crollo dell'Unione Sovietica abbia avuto conseguenze negative, per quanto gli islamisti giudichino tradizionalmente il comunismo come il loro principale nemico ideologico. La nuova situazione, secondo Hamas e altri islamisti, ha creato uno stato di dipendenza e debolezza nel mondo arabo e per questo dovrebbe essere rifiutata. A detta degli islamisti, la causa palestinese costituisce la più importante vittima del nuovo ordine mondiale, e ciò si trovava espresso nell'avvio del processo di pace tra arabi e israeliani a Madrid. Quindi, il rifiuto e la lotta contro il processo rappresentano la resistenza principale e più diretta all'intero nuovo ordine mondiale.

Il crollo della solidarietà politica interaraba, conseguente ai nuovi mutamenti mondiali, ha dato grande impulso al movimento islamico, che ha costituito negli ultimi anni e costituisce attualmente l'unico serio movimento di protesta nel mondo arabo, comprese Giordania e Palestina. L'ostilità, o ciò che si avverte come tale, dell'Occidente nei riguardi dei movimenti islamisti, è un fattore che contribuisce notevolmente a fare acquisire agli islamisti un maggiore potere. Nel periodo del presidente Nasser in Egitto e dell'ascesa del nazionalismo nel mondo arabo, gli islamisti vennero accusati di collaborare col mondo occidentale. Questo spiega perché gli islamisti sono più popolari tra le nuove generazioni che conoscono meno la storia di quel periodo.

Anche in tali circostanze, il rifiuto dell'Occidente da parte degli islamisti non è assoluto. All'inizio del 1993 i rappresentanti di Hamas incontrarono diplomatici americani e di altri paesi occidentali in Giordania per discutere la questione dei deportati e per spiegare il retroterra e l'attuale situazione del movimento Hamas negli Stati Uniti. Ciò potrebbe rappresentare un indice del fatto che il mondo occidentale, specialmente gli americani, che si sono rifiutati a lungo di stabilire relazioni con l'Olp, ha un canale aperto con Hamas e viceversa; c'è chi ritiene che questo rappresenti un potenziale per la partecipazione di Hamas a progetti occidentali nella regione. Alcuni nazionalisti hanno rilevato negli incontri tra Hamas e alcuni diplomatici occidentali la prova della mancanza di serietà da parte di Hamas nel contrastare la

penetrazione dell'influenza occidentale nell'area. Tuttavia, i movimenti nazionali non hanno espresso reazioni ufficiali sulla questione, che è stata presto superata.

13. Conclusioni

I movimenti islamisti in Giordania e in Palestina sono solidamente legati al movimento islamista attivo sullo scenario politico internazionale; ad ogni modo le situazioni in ambito locale, specialmente quelle politiche, restano decisive. Nel settembre 1993, quando Israele e Olp si accordarono sul progetto delineato nella Dichiarazione di Principi ed avviato dal cosiddetto accordo «Prima Gaza e Gerico», gli islamisti palestinesi e giordani hanno respinto tale processo, anche se i capi islamisti dichiaravano che il movimento non avrebbe fatto ricorso alla violenza contro il progetto. Questa posizione colloca il movimento islamico in una posizione stretta tra la sua ideologia e la necessità di non estraniarsi dalla scena attuale, in modo che Hamas non sia sconfessato, nel caso in cui si dovesse trarre qualche vantaggio dal progetto di pace. Un'altra minaccia che il movimento islamista potrebbe trovarsi a dover fronteggiare è rappresentata dalla possibile alleanza tra Israele, palestinesi ed Egitto con l'obiettivo di far fallire il movimento.

I movimenti islamisti sono ormai una componente della realtà politica mediorientale: da una parte un numero sempre più elevato di persone trova in questi movimenti il mezzo appropriato per salvare la propria identità; dall'altra molti continuano a nutrire sospetti sull'atteggiamento dei movimenti rispetto alla democrazia e alla libertà individuale. Se i movimenti riusciranno a riconciliare la loro ideologia con i moderni principi democratici otterranno una legittimazione popolare, sconosciuta ad altre organizzazioni.

Il movimento nazionale laico, in Palestina così come nel resto del mondo arabo, ha ottenuto la propria popolarità attraverso la lotta storica per l'indipendenza. Ma negli ultimi venti anni quello che è accaduto è stata l'accentuazione della dipendenza dal mondo occidentale, con il pretesto che si trattava dell'unico modo di perseguire lo sviluppo. Ora i nazionalisti sono pienamente coinvolti nel problema della dipendenza, e lo sviluppo promesso non è stato raggiunto. Il fatto che il movimento islamico si è posto in lotta contro la dipendenza e la perdurante mancanza di progresso politico ed economico spiega l'aumento della simpatia popolare in favore degli islamisti.

Gli islamisti ritengono che il loro obiettivo di dare vita a uno stato islamico è realistico. L'Iran ha rappresentato la dimostrazione che essi possono giungere a governare lo stato attraverso una rivoluzione popolare, mentre l'esempio dell'Afghanistan dimostra che si può arrivare allo stesso obiettivo attraverso una guerra nazionale, e l'Algeria attraverso la democrazia. Questi

esempi di conversione del sogno islamico in realtà hanno reso più accettabile il progetto degli islamisti, specialmente per coloro che condividono la lettura islamista, secondo cui ciò sta accadendo dopo la caduta del blocco comunista e i cambiamenti mondiali favorevoli all'Occidente.

In effetti, con la firma dell'Accordo di Oslo tra l'Olp e Israele nel settembre 1993, la posizione dei movimenti islamisti è entrata in una nuova fase: l'Olp si è trasformata nella «Autorità palestinese», che esercita il suo potere nella «Autonomia palestinese», mentre i movimenti islamisti assieme ai movimenti di sinistra rappresentano l'opposizione e considerano l'Autorità palestinese un alleato di Israele. I movimenti islamisti non accettano l'Accordo di Oslo, né, di conseguenza, l'Autorità palestinese che ne deriva. Secondo Hamas, che non avrebbe desiderato scontrarsi con l'Autorità, nonostante alcuni incidenti sanguinosi, il rifiuto dell'accordo dovrebbe manifestarsi pacificamente sul fronte palestinese e violentemente sul fronte israeliano.

Tuttavia, è improbabile che la convivenza «pacifica» tra l'Autorità e l'opposizione islamista possa durare a lungo. Infatti, in base all'Accordo di Oslo, l'Olp si è impegnata a garantire la sicurezza israeliana; inoltre, l'Autorità deve dimostrare che è l'unico potere legittimo nell'Autonomia. Di conseguenza, è fortemente plausibile che si arrivi ad uno scontro aperto tra l'Autorità e gli islamisti.

7. I movimenti islamisti sotto Mubarak

di Hala Mustafa

1. Modernizzazione e islamismo in Egitto

Molte teorie analizzano i gruppi islamisti contemporanei come fenomeno socio-politico e tra queste, prenderemo in considerazione principalmente la teoria della modernizzazione, nel nostro approccio ai movimenti islamisti che si sono opposti a molti regimi del mondo arabo-islamico,

La teoria della modernizzazione offre infatti un quadro analitico utile per comprendere la fase di transizione che il mondo arabo-islamico sta attualmente sperimentando. Il sistema politico egiziano è entrato nel periodo di transizione all'inizio degli anni settanta, quando ebbero luogo cambiamenti politici e sociali di ampia portata che causarono molte tensioni sociali. Diversi studiosi [1] vedono la nascita dei gruppi militanti islamisti come la conseguenza degli insuccessi e delle inadeguatezze del sistema politico, specialmente per quanto concerne il controllo e la direzione del processo di modernizzazione.

Michael C. Hudson, ad esempio, nel suo studio sull'islam e l'evoluzione politica, considera il fenomeno del risveglio religioso nel contesto politico come una reazione di rigetto della modernizzazione. Hudson lo descrive come uno «sviluppo negativo», contrario ai modelli occidentali di modernizzazione, per i quali la laicizzazione del sistema politico ha un'importanza essenziale ai fini dello sviluppo politico.

Molti politologi hanno elaborato teorie sul rapporto tra l'Islam in quanto principale sistema simbolico per le società arabo-islamiche da una parte, e il laicismo come principio fondamentale per il moderno sviluppo politico dall'altra. In un importante studio del 1963, intitolato «La politica del cambiamento sociale in Nord Africa e Medioriente», Manfred Halpern mette in evidenza le conseguenze ambigue della modernizzazione. Da un lato, la religione e i valori tradizionali risultano compromessi dall'impatto del processo di modernizzazione e dalle richieste della «nuova borghesia», come la definisce Halpern. Dall'altro, Halpern riconosce che potrebbe prospettarsi una reazione al processo di modernizzazione attraverso l'emergere di movimenti sociali di natura globale, che esprimono un certo grado di frustrazione

(1) Hudson 1980; Halpern 1963; Piscatori 1986; Dekmejan 1980; Ibrahim 1982A.

sociale e la determinazione a contrastare frontalmente gli aspetti della modernizzazione. Da questa prospettiva Halpern considera i movimenti religiosi «popolari», come li definisce, come una reazione alla modernizzazione che riflette in parte la crisi della borghesia.

Halpern propone una specifica analisi della borghesia nei paesi mediorientali, dove presume che il potere conduca alla ricchezza, piuttosto che viceversa. Molti politologi condividono l'analisi di Halpern; secondo loro, la borghesia nel Medioriente non è sorta dopo il processo di modernizzazione, come è accaduto in Occidente. Al contrario, essa ha conquistato il potere prima di determinare la propria posizione sociale, utilizzandolo quindi per ottenere ricchezza e proprietà, piuttosto che per difenderle. A differenza del mondo occidentale, la borghesia in Medioriente non ha un interesse acquisito nel difendere lo *status quo*, ma piuttosto nel creare nuovi sistemi sociopolitici che favoriscano il suo status. Alcuni vedono in questa teoria una spiegazione della crisi della borghesia nelle società arabe attualmente alle prese con un processo di modernizzazione.

Nel valutare questo processo, James P. Piscatori collega la «rinascita islamica» alla crisi di valori che molte società arabe e islamiche stanno sperimentando, crisi che ha avuto un impatto sulla vita economica, sociale e politica di queste società, portandole ad adottare il simbolismo tradizionale, e in particolare quello religioso. In questo contesto assume un rilievo particolare il processo di urbanizzazione e le contraddizioni ad esso legate tra la città e le aree rurali, in particolare nella sfera dei valori. Le aree rurali sono particolarmente conservatrici e governate da valori tradizionali, ma, nel momento in cui la popolazione rurale emigra verso i centri urbani, si trova di fronte a sistemi di valore contraddittori.

Richard Dekmejian solleva la questione della crisi di legittimità, che spicca come una caratteristica di rilievo nella costruzione dello «stato moderno». L'attuale proliferazione di gruppi militanti islamisti potrebbe, secondo lo studioso, essere interpretata come una reazione al fatto che l'evoluzione politica non è in grado di creare un sistema politico legittimo. Nella sua analisi della crisi di legittimità, Piscatori rileva la debolezza istituzionale dei sistemi politici nel mondo arabo-islamico. È questa debolezza istituzionale che ha fatto emergere la religione come la fondamentale depositaria del sistema di valori tradizionali, e per estensione come la fonte più rilevante di legittimazione nella società. Ciò è vero sia per la legittimazione politica del regime dominante sia per le forze di opposizione ad esso in quanto entrambi cercano di giustificare la propria esistenza sottolineando una legittimità politica fondata sulle proprie credenziali religiose, ma è particolarmente vero nel caso dei movimenti di protesta sociale con un programma d'azione dichiaratamente religioso.

Piscatori si sofferma inoltre su una «crisi di identità», che Daniel Bell definisce un tentativo di «unificare» il presente dell'individuo con quello del

suo gruppo e con la storia. Secondo tale analisi, i gruppi islamisti contemporanei manifestano la propria ricerca di radici e identità riferendosi al passato e alla storia. Questa ricerca dà all'individuo un senso di appartenenza che va oltre i confini geografici dello stato nazionale nel quale egli vive. Ma, come evidenzia Saad Eddin Ibrahim, tale funzione simbolica, spirituale e culturale di identità diviene meno importante quando lo stato si impone maggiormente e il regime dominante risponde alle aspirazioni dei propri cittadini accelerando lo sviluppo economico e garantendo la soddisfazione dei loro bisogni fondamentali. Pertanto, molte società che si trovano negli stadi iniziali del processo di modernizzazione sono sottoposte a una ridefinizione della loro identità.

Le teorie precedenti spiegano molti aspetti del fenomeno della protesta religiosa che ha travolto l'Egitto dagli anni settanta in poi, ed è stata espressa dai gruppi militanti islamisti. In Egitto, il periodo di governo di Sadat successivo alla guerra dell'ottobre 1973 ha visto verificarsi importanti cambiamenti sociali, politici ed economici, sia sul piano interno sia su quello estero. Il 1974 rappresenta un simbolico anno spartiacque, in quanto ha visto l'avvio della politica economica della «Porta aperta» (legge 43 del 1974), che si discostava radicalmente dalle politiche economiche del passato; questa tendenza fu consolidata con la legge che organizzava la formazione di partiti politici, varata nel 1976. Tali cambiamenti riflettevano un'evoluzione dal dirigismo economico all'economia di mercato, nonché un passaggio dal dominio di un solo partito al pluralismo politico multipartitico.

Questi cambiamenti legislativi riflettevano anche gli sforzi volti a ridistribuire la ricchezza e il potere all'interno della società, e furono naturalmente accompagnati da conflitti e lotte di potere, particolarmente nella prima fase, segnata da una certa tensione. Tutto questo ebbe un notevole effetto sulla borghesia egiziana, che costituisce tradizionalmente la principale fonte di vitalità politica e dinamismo sociale per il regime: dalla borghesia nacquero sia l'opposizione politica al regime sia la sua principale base di sostegno. Dopo tutto, si trattava della classe maggiormente toccata dalle nuove politiche avviate da Sadat nella seconda metà degli anni settanta. La piccola borghesia era colpita in modo particolare e non traeva alcun beneficio, al contrario dell'alta borghesia, dalle nuove politiche di Sadat. Perciò essa divenne instabile e ansiosa: era scontenta delle attività del regime negli ambiti politico ed economico, che, negli stadi iniziali di attuazione delle nuove politiche, non appagavano le sue aspirazioni e neppure le sue minime aspettative.

In tale contesto, le organizzazioni politiche militanti islamiste emersero come espressione di una protesta sociale che era collegata alla frustrazione della piccola borghesia. Questa protesta esprimeva tensioni sociali, incertezza, mancanza di autostima e perdita di ruolo dovute alle circostanze costantemente mutevoli e alla mancanza di stabilità sociale. Per questo motivo, i membri dei gruppi militanti islamisti che appartenevano alla piccola borghe-

sia urbana, provenendo dal sottoproletariato rurale, erano pronti alla mobilitazione politica [2].

In questo periodo, l'opposizione al regime di Sadat rappresentata dall'-Associazione dei Fratelli musulmani assunse la forma di una pressione politica non violenta volta a costringere il regime a fare concessioni che avrebbero potuto servire agli interessi di lungo periodo dell'Associazione stessa. La strategia adottata dai Fratelli musulmani nella loro opposizione al regime si svolgeva a due livelli; il primo era strategico e atteneva agli obiettivi di lungo periodo dell'Associazione: la costituzione di uno stato e di un sistema sociale islamico basati sull'applicazione della *Shari'a*, in sostituzione dell'esistente sistema legale laico. Il secondo livello era tattico, relativo ai mezzi per conseguire l'obiettivo di lungo termine; questi mezzi privilegiavano canali e meccanismi politici legittimi per esercitare pressione sul regime, e si concentravano sulla fascia popolare e sull'ambito sociale, al fine di sensibilizzare maggiormente la coscienza sociale delle masse per al pensiero dell'Associazione [3].

I rapporti tra Sadat e l'Associazione dei Fratelli musulmani nei primi tempi della sua presidenza furono caratterizzati da una certa collaborazione; tuttavia le tensioni sotterranee cominciarono ad affiorare da allora. La contrapposizione emerse quando i Fratelli musulmani si schierarono con l'opposizione rispetto alle politiche di Sadat. Il regime dapprima cercò di contenere l'opposizione dei Fratelli musulmani, ma in seguito rivide la propria posizione politica verso di loro, fino a giungere alla rottura tra la fine degli anni settanta e l'inizio degli anni ottanta.

Quando Mubarak è giunto al potere, ha seguito l'orientamento liberale di Sadat, ma resta tuttora molta strada da fare in vista di una trasformazione democratica, che dipende dalla forza delle istituzioni politiche, dall'ampliamento della portata del processo decisionale e da una maggiore partecipazione politica. Quindi, si può considerare il periodo dall'inizio degli anni ottanta a oggi come un'ulteriore fase nel processo di evoluzione del sistema politico egiziano, il quale non è ancora giunto a maturazione.

La caratteristica più durevole di questa transizione è data dal fatto che il sistema politico mantiene ancora saldamente molti dei tratti ereditati dal periodo di Nasser, nonostante i numerosi mutamenti politici introdotti sotto Sadat e Mubarak. Il sistema politico egiziano è ancora caratterizzato dalla tradizionale natura autoritaria, che si manifesta nello stato e nelle sue istituzioni. Al vertice del sistema statale si trovano l'istituzione presidenziale, il sistema burocratico e l'esercito; la strutturazione del sistema statale contrasta con la relativa debolezza della società civile, e, in ciascun settore i rapporti

(2) Ansari 1984, pp. 133-135.
(3) Ibrahim 1982B, pp. 81-99.

personali e di protezione politica giocano un ruolo importante nella tutela e nell'espressione degli interessi.

Tale natura del sistema politico egiziano ha fortemente condizionato il processo di transizione liberale e democratico [4]. I criteri ispiratori per il cambiamento erano rappresentati dai modelli occidentali, ma i fattori tradizionali restavano dominanti e si svilupparono nonostante i fattori di modernizzazione, che, anzi misero in ombra. La cultura politica era ancora governata dai valori tradizionali, come l'obbedienza e la protezione politica alcuni dei quali sono addirittura rafforzati. Si manteneva anche un legame tra religione e politica, come pure la fiducia nelle fonti tradizionali di legittimità politica, tra le quali aveva un ruolo primario la religione, e non il razionalismo costituzionale, che è determinato dalle attività e dai risultati conseguiti dal regime. Inoltre, secondo l'assetto tradizionale, il rango sociale è determinato dal retroterra di classe e familiare, fatto che continuava a riflettersi nelle organizzazioni e nelle istituzioni politiche, che restarono deboli e non riuscirono ad acquisire i necessari caratteri propri di un contesto moderno.

Le istituzioni politiche furono superate dalla trasformazione democratica degli anni ottanta e restarono essenzialmente fondate sulla struttura tradizionale. In effetti, la riorganizzazione delle istituzioni politiche che ebbe luogo negli anni settanta con l'introduzione di un multipartitismo limitato nel 1976, costituì una ricostruzione delle strutture tradizionali. Le organizzazioni cui il regime diede vita per decreto emersero infatti dall'organizzazione del partito unico (l'Unione socialista araba degli anni sessanta), nel senso che i nuovi «partiti» (Partito arabo egiziano, Socialisti liberi e Alleanza democratica) furono creati a partire dalle correnti interne del precedente partito unico; dunque non si trattava di organizzazioni politiche indipendenti in grado di assumere un effettivo ruolo nella mobilitazione politica e di essere al passo con la natura dei cambiamenti richiesti dal processo di trasformazione democratica [5].

A causa della debolezza delle istituzioni politiche ufficiali del sistema politico egiziano, la comprensione di tale sistema non può partire dall'analisi delle istituzioni costituzionali, ma piuttosto passa attraverso l'analisi delle relazioni e delle reazioni prevalenti tra le diverse forze della scena politica, nonché degli obiettivi dell'élite dominante.

A questo proposito è importante notare che l'élite politica dominante oggi somiglia ancora molto all'élite del luglio 1952, in termini di retroterra politico e sociale. Esistono infatti delle analogie nella retorica e nella struttura ideologica; allora come oggi il discorso politico dell'élite dominante non riflette un credo ideologico omogeneo e non esiste alcuna chiara visione politica.

(4) Moore 1974; Ayubi 1980; Springborg 1982.
(5) Büttner 1979, pp. 56-67.

Queste caratteristiche delle istituzioni politiche influenzarono negativamente l'esperimento di liberalizzazione e democratizzazione degli anni ottanta, e indebolirono inoltre la vita politica dei partiti, alimentando le influenze conservatrici. Al livello sia politico sia sociale, la natura tradizionale della cultura politica è espressa dall'elite dominante, e, sebbene queste caratteristiche della cultura politica egiziana non siano direttamente connesse agli orientamenti politici del fondamentalismo islamico, esse costituirono comunque il contesto ideale per la sua crescita.

Nei suoi primi anni di governo, Mubarak cercò di accelerare il passo del processo di liberalizzazione, che aveva conosciuto un arresto negli ultimi anni del regime di Sadat, quando tutti i settori dell'opposizione avevano affrontato una pesante repressione, nel settembre 1981. I tentativi di Mubarak di far progredire il processo di liberalizzazione si manifestarono a due diversi livelli. Il primo, chiaramente in sintonia con il processo politico pluralista, comportò una maggiore libertà di parola, e in particolar modo libertà di stampa; il secondo permise la relativa espansione dei partiti politici e del diritto delle associazioni ad organizzarsi. Nessuna di queste misure giunse al punto di facilitare un'attiva partecipazione al processo decisionale, tuttavia tale processo di liberalizzazione si rifletté positivamente sui rapporti tra Mubarak e l'opposizione politica. La priorità di Mubarak consisté nella creazione di una base di ampia unità nazionale; infatti Mubarak (specialmente durante il primo periodo in carica dal 1981 al 1987) cercò di favorire il reinserimento di alcune forze politiche di opposizione, che erano state escluse dalla partecipazione politica durante i precedenti periodi di Nasser e Sadat. Inoltre Mubarak puntò a riunire tutti i diversi orientamenti politici, gli elementi e le forze politiche moderate comprese quelle di sinistra, i liberali e gli islamisti moderati, per contrapporli agli schieramenti islamisti radicali, che rappresentavano la principale minaccia al regime dopo l'assassinio di Sadat [6].

2. la strategia degli islamisti

2.1. L'Associazione dei Fratelli musulmani

Le forze islamiste hanno adottato una concettualizzazione della democrazia radicalmente diversa dal concetto occidentale di democrazia. Tuttavia, ciò non significa che alcuni schieramenti islamisti non assumano un atteggiamento politico realistico. Questo è particolarmente vero nel caso dei Fratelli musulmani, la cui posizione divenne evidente con l'esperimento multipartitico pluralista e il processo di democratizzazione. Le forze islamiste moderate sfruttarono l'opportunità di prendere parte alla vita politica lavorando dietro le quinte in collaborazione con i partiti politici esistenti. Essi scavalcarono le

(6) Krämer 1987, p. 285.

leggi che proibivano loro di organizzarsi in partiti politici e che vietavano partiti politici di fondamento religioso.

Questo realismo politico è in linea con la strategia politica adottata dai Fratelli musulmani da quando ritornarono sulla scena politica negli anni settanta. Il loro obiettivo ultimo era di dare vita a una «teocrazia» in modo pacifico e graduale, e il loro metodo principale consistette nella penetrazione all'interno delle strutture e delle formazioni socio-politiche, in modo da chiedere il cambiamento dall'interno. Nel periodo di Mubarak, la messa in atto di questa strategia cominciò con la loro alleanza con il partito Wafd nel 1984, seguita dall'alleanza con i partiti Liberale e Laburista sotto l'insegna di «Alleanza islamica» nel 1987.

L'Alleanza del Wafd e dell'Associazione dei Fratelli musulmani

Nonostante gli ostacoli legali che vietavano ai Fratelli musulmani di costituire un partito politico indipendente, essi parteciparono alle elezioni parlamentari del maggio 1984 sotto l'ombrello del partito Wafd. Essi ottennero 58 seggi su 448 in Parlamento e il 15% dei voti. Una serie di fattori portò il Wafd e i Fratelli musulmani a stringere un'alleanza in occasione delle elezioni nonostante l'animosità storica esistente tra loro. Di rilievo primario tra questi fattori furono le disposizioni elettorali, che all'epoca prevedevano che un partito dovesse assicurarsi almeno l'8% dei voti elettorali per poter essere rappresentato in Parlamento. Esistevano comunque altri fattori che portarono alla collaborazione tra Fratelli musulmani e Wafd. Nei primi anni di governo di Mubarak, il Wafd aspirava a guidare l'opposizione politica; grazie al clima politico favorevole, il Wafd godeva dell'appoggio delle autorità in quanto miglior candidato a garantire un equilibrio di potere tra l'opposizione di sinistra e quella islamista.

L'alleanza consentì ai due gruppi, che erano stati entrambi emarginati nel periodo successivo al 1952 [7], di partecipare di nuovo al processo politico. Ad ogni modo, l'alleanza non si fondava su affinità ideologiche: si trattava piuttosto di una semplice alleanza tattica, non fondata su solide basi. L'effetto principale dell'alleanza fu di dare ai Fratelli musulmani la possibilità di partecipare al processo politico e all'attività parlamentare, determinando nel contempo un effetto negativo per il Wafd e indebolendo il suo carattere laico. Di conseguenza, vennero alla luce le diatribe interne legate all'alleanza del Wafd con i Fratelli musulmani, che erano stati a lungo uno dei suoi principali avversari.

L'Alleanza islamica

Questa alleanza fu costituita nel 1987 tra i partiti Laburista e Liberale e i Fratelli musulmani, poco prima dello svolgimento delle elezioni parlamentari

(7) Mathari 1985, pp. 57-96; Krämer 1987, p. 290; Springborg 1989, p. 183-184.

di quell'anno. Ancora una volta, l'alleanza rifletteva la coincidenza di interessi tra i tre partiti; in effetti essa costituiva la loro migliore possibilità di assicurarsi una rappresentanza in Parlamento. Un rapido sguardo alla situazione del periodo rivela che questa fu la ragione fondamentale alla base dell'alleanza [8].

Il Partito socialista laburista era stato costituito con un decreto governativo del 1978, quando il presidente Sadat volle ridisegnare la mappa dei partiti politici in Egitto dopo l'abolizione dell'Assemblea consultiva popolare. Con la scomparsa dell'Unione socialista araba egiziana in quell'anno e la formazione del Partito nazionale democratico guidato dallo stesso Sadat, il ruolo del Partito socialista laburista fu limitato sin dall'inizio. In effetti il nuovo partito guidato da Ibrahim Shukry, uno dei vecchi capi di «Giovane Egitto», fu creato per svolgere il ruolo di partito di opposizione al posto del Partito liberale, che era stato costituito con lo stesso obiettivo, ma che non era stato in grado di svolgere il suo ruolo a causa della sua vicinanza al regime. Poiché l'unico altro partito politico era il partito dell'Alleanza di sinistra (*Tajammu'*), si riteneva necessario formare un nuovo partito di opposizione. Il governo offrì la propria assistenza politica nella fondazione del Partito socialista laburista e ne agevolò la creazione. Nelle elezioni del 1979 il partito ottenne 23 seggi, divenendo così il maggiore partito di opposizione in Parlamento. Tuttavia, l'attività politica del Partito socialista laburista entrò presto in una nuova fase e, alla fine, trovatosi in contrasto con il regime, fu anch'esso sottoposto al pesante giro di vite imposto dal regime a tutti i gruppi di opposizione nel settembre 1981.

Il Partito socialista laburista riprese le sue attività politiche nell'ambito del nuovo ordine ripristinato dopo l'assassinio di Sadat, ma perse la sua posizione di maggiore partito di opposizione a vantaggio dell'Alleanza di sinistra (*Tajammu'*) e del Wafd. Il momento di maggior declino per i laburisti si verificò in occasione delle elezioni parlamentari del 27 maggio 1984, per le quali le nuove regole elettorali disponevano che solamente i partiti che ottenessero più dell'8% potessero essere rappresentati in Parlamento. Nel 1984 il Partito socialista laburista perse tutta la propria rappresentanza parlamentare e fu soppiantato in Parlamento dal suo rivale storico, il partito Wafd, che si era schierato con i Fratelli musulmani. Fu in questo momento di svolta che iniziò a diffondersi l'idea di cercare nuovi alleati per il Partito socialista laburista, e per le elezioni del 1987, fu considerato un passo logico allinearsi con qualsiasi schieramento politico che intendesse stringere un'alleanza con esso. L'idea originaria del partito era quella di costituire un'ampia alleanza di tutte le forze e gli orientamenti ideologici di opposizione politica compresi marxisti, liberali, nasseriani, Fratelli musulmani e gli altri gruppi

(8) Rizk 1984, 1991.

islamisti, ma alla fine la nuova alleanza comprese solamente il Partito socialista laburista, i Liberali e i Fratelli musulmani.

Secondo le leggi elettorali in vigore, fin quando non fosse loro consentito di essere registrati come partito politico i Fratelli musulmani non potevano prendere parte in quanto tali al processo elettorale [9]. Quindi l'alleanza con i partiti politici registrati rappresentava l'unica maniera per poter partecipare al processo parlamentare, specialmente dopo la dissoluzione dell'alleanza con il partito Wafd, costituita inizialmente con lo stesso obiettivo. Anche il Partito liberale aveva un grande interesse a partecipare in qualità di membro dell'«Alleanza islamica»: senza questa, sarebbe stato impossibile per i Liberali entrare in parlamento.

Il Partito laburista deriva dal movimento Giovane Egitto, uno dei più ambigui gruppi politici operanti in Egitto prima del 1952, il cui orientamento ideologico si componeva di diversi elementi fusi insieme. Queste differenti componenti ideologiche comprendevano il nazionalismo egiziano, la corrente islamista e l'indirizzo socialista, cosa che impedì un orientamento concettuale o ideologico coerente; si trattava di un tentativo prematuro di combinare le ideologie islamista e socialista [10]. Il movimento considerava l'Islam come un'ideologia «progressista» e rivoluzionaria in opposizione al colonialismo, alla corruzione e al malessere sociale, e in alternativa al sistema capitalista. In effetti, poiché l'Islam esclude il principio del profitto, può essere considerato come un'ideologia contraria al capitalismo; pertanto «Islam» e «Socialismo» erano considerati dal movimento Giovane Egitto come complementari nella lotta contro il capitalismo. Anche se questa particolare connotazione ideologica perse il suo impulso negli anni cinquanta, quando il Giovane Egitto collegò la fase nazionalista rivoluzionaria con la «rivoluzione socialista», il patto tra l'Associazione dei Fratelli musulmani e il Partito laburista migliorò le credenziali di quest'ultimo, dato che i Fratelli musulmani erano visti come i rappresentanti legittimi dell'Islam [11].

Negli anni ottanta le attività della corrente islamista rappresentata dai Fratelli musulmani non si limitarono alla penetrazione nei partiti politici, ma si estesero anche a numerose organizzazioni, istituzioni e associazioni, che rappresentavano organizzazioni non governative o istituzioni della società civile.

Gli ordini professionali furono tra le istituzioni di maggior rilievo che conobbero una crescente penetrazione da parte degli islamisti intorno alla

(9) Fino al 1990 i Fratelli musulmani egiziani hanno partecipato alle elezioni come candidati indipendenti o sotto il simbolo delle alleanza descritte qui (per ulteriori dettagli v. Krämer e Hudson in questo volume) (NdC).

(10) Costituito nel 1938, il partito *Misr al-fatat* (Giovane Egitto) fu un movimento nazionalsocialista il cui slogan principale era:«Stato, Islam e Re» (per ulteriori dettagli vedi Vatikiotis 1985, pp. 328-330) (NdC).

(11) al-Bishri 1983, pp. 51-53.

metà degli anni ottanta, attraverso la partecipazione di questi ultimi alle elezioni primarie e di categoria che ebbero luogo in quegli anni e portarono gli islamisti a conquistare la maggior parte dei seggi nei consigli direttivi di molte associazioni professionali. Nelle elezioni dell'Ordine dei medici, nel 1988, e in quelle degli Ordini degli ingegneri e dei farmacisti che ebbero luogo alla fine degli anni ottanta, gli islamisti ottennero una schiacciante vittoria. Questi successi sono proseguiti negli anni novanta, estendendosi a uno dei più importanti ordini professionali in Egitto, quello degli avvocati.

Occorre comunque mettere in evidenza che questa forte presenza degli islamisti all'interno degli ordini professionali contrasta con il loro debole ruolo nell'ambito dei sindacati, dove i gruppi di sinistra rappresentano ancora lo schieramento più forte; la loro popolarità dipende dal fatto che si concentrano sui problemi più immediati del lavoro, quali salari e relazioni con i datori di lavoro e con la struttura dirigente. Perciò i sindacati operai non offrono un clima adatto alle attività degli islamisti.

Invece gli ordini professionali dove gli islamisti riscontrarono un notevole successo rispecchiano la base sociale degli islamisti stessi, che comprende un'ampia parte di media e bassa borghesia dei centri urbani. In tale contesto, l'analisi del fenomeno della penetrazione degli islamisti in seno agli ordini professionali, uno dei più importanti aspetti del movimento negli anni ottanta, deve prendere in considerazione i cambiamenti socio-politici ed economici. Ad esempio, gli islamisti hanno utilizzato la fornitura di servizi sociali come un elemento importante per il reclutamento dei giovani professionisti, candidati alla mobilità sociale. Si deve perciò considerare la natura dello stesso stadio di transizione, che contribuisce alla crescita di alcune forze politiche, ma causa anche pregiudizio ad altre.

Due fattori politici fondamentali hanno agevolato la positiva penetrazione degli islamisti all'interno degli ordini professionali: la debolezza dei partiti politici e quella delle istituzioni politiche. La debolezza dei partiti politici e la diminuzione della loro abilità organizzativa compromise la loro capacità di mobilitazione di classe; la loro incapacità di esprimere chiaramente gli interessi dei gruppi portò inevitabilmente alla politicizzazione degli ordini professionali. Gli islamisti furono il gruppo che trasse maggior vantaggio da questa nuova tendenza. Essi concentrarono le loro attività politiche nell'ambito degli ordini professionali per due motivi: innanzitutto, perché era loro legalmente vietato costituire organizzazioni politiche o partiti; in secondo luogo, perché ciò garantiva loro maggiore indipendenza operativa.

La generale debolezza delle istituzioni politiche, il loro tradizionalismo, e la loro pressoché totale sottomissione allo stato, secondo la struttura del 1952, rappresentano elementi decisivi per spiegarne la stasi [12]. Tutte queste

(12) Springborg 1989, p. 185.

caratteristiche attribuiscono alle istituzioni politiche ufficiali un'immagine negativa, caratterizzata da mancanza di efficacia e debolezza della loro partecipazione nell'attuazione dei processi decisionali.

In tale contesto, non si può ignorare la capacità organizzativa e di mobilitazione dei gruppi islamisti, che si affidano alla religione come il principale strumento di mobilitazione e reclutamento e collegano questo elemento con l'invito a partecipare al processo politico come se fosse un dovere religioso. Gli islamisti considerano addirittura l'esercizio del voto come un atto di testimonianza religiosa (*shahada*). Il loro slogan «L'islam è la soluzione» (ai problemi del paese) fu ampiamente utilizzato durante le elezioni. Considerato che la religione è fortemente connessa alla società conservatrice egiziana e alla cultura politica tradizionale, questi metodi furono estremamente efficaci ai fini della mobilitazione delle masse. Gli osservatori del processo elettorale nelle istituzioni e nelle associazioni professionali riscontrarono l'estrema polarizzazione tra i due schieramenti, cioè il Partito nazionale democratico al governo e gli islamisti. Il Partito nazionale democratico assisteva i propri membri nel garantirsi posizioni di vertice, mentre gli islamisti si concentravano su una strategia graduale volta ad ottenere il maggior numero di seggi all'interno degli organi direttivi degli ordini professionali, evitando scontri aperti con le autorità.

2.1. I gruppi radicali

Se l'opposizione dell'Associazione dei Fratelli musulmani al regime di Sadat si è espressa attraverso le istituzioni politiche legali e i canali di informazione (specialmente attraverso i periodici *al-Da'wa* e *al-I'tissam*), gli anni settanta videro emergere una nuova forma di opposizione islamica, più militante e intransigente, in particolare per quanto riguarda il sistema politico, che costituiva una minaccia maggiore per il regime. Si trattava dei gruppi radicali islamisti che emersero al di fuori del raggio d'azione ufficiale dei Fratelli musulmani, e che utilizzarono la violenza come l'elemento principale della loro opposizione.

Prima di analizzare questi gruppi, occorre fare riferimento a due punti: il primo è che nonostante il fatto che la crescita di questi gruppi radicali islamisti avvenisse fuori dal contesto dei Fratelli musulmani, questi ultimi restarono nondimeno l'organizzazione di origine dalla quale derivarono le varie ali scissioniste militanti. Molti futuri militanti radicali trascorsero anni in prigione perché avevano fatto parte dell'Associazione dei Fratelli musulmani. Fu questo il periodo in cui si costituì la formazione embrionale dei nuovi gruppi radicali islamisti e iniziarono a circolare diffusamente tra i Fratelli musulmani gli scritti di Sayyid Qutb, il maggiore teorico e mentore dei gruppi militanti islamisti. Le opere di Qutb, come *All'ombra del Corano* e *Pietre miliari*, furono tra le fonti e i punti di riferimento più importanti, che influenzarono i

gruppi islamisti emersi negli anni settanta. Inoltre Qutb esercitò un notevole impatto sui mutamenti organizzativi e concettuali che ebbero luogo all'interno del movimento islamista, e sulla nascita dei gruppi radicali che concentrarono le proprie attività intorno ai concetti di *jihad* , «Governo divino» e *jahiliyya* «società ignorante e peccatrice». Tali concetti costituiscono i temi centrali nelle opere di Sayyid Qutb, e i gruppi militanti islamisti li tradussero in termini di violenza sociale e politica. Questo nuovo fenomeno rappresentò il più pericoloso fattore politico e sociale apparso negli anni settanta, e continuato fino ai giorni nostri.

La seconda osservazione è connessa all'ideologia dell'Islam politico radicale, che considera la violenza come sua parte integrante e fa discendere l'attivismo politico dalle ingiunzioni e dagli ammonimenti divini. Uno studio della prima fase della storia politica islamica rivela che il fenomeno della violenza rappresentò uno strumento tradizionale fondamentale di attivismo politico, utilizzato dai diversi gruppi e fazioni che si ispiravano a certi versi del *Corano* e della *Sunna*. Molti storici fanno risalire la nascita dell'Islam politico storico al periodo della prima scissione tra 'Ali Ibn Abi Talib e Mu'awiya Ibn Abi Sufyan. Da quel momento (vent'anni dopo la morte del Profeta), e con l'affermazione al potere di Mu'awiya, la creazione dello stato Omayyade e l'istituzionalizzazione di un sistema monarchico, l'Islam vide emergere gruppi che si opponevano al governo in carica, e cospiravano per rovesciarlo con la forza [13].

Si deve qui notare che il fenomeno della violenza politica nell'«Islam» non è nuovo. Al contrario, esso è sempre stato legato al clima sociale e politico che spesso preparò il terreno per la sua affermazione; violenza che traeva origine fondamentalmente da intrighi politici e lotte di potere, e non da fattori puramente religiosi. È in questo ambito che fu fatto uso del concetto di *takfir* (accusa di miscredenza) dalle diverse fazioni in lotta. Questo fenomeno proseguì durante tutti i diversi periodi della storia islamica, affiorando e diminuendo a seconda della forza o della debolezza dello stato, fino alla fine del Califfato ottomano nel 1924. La violenza politica che rivendicava una propria legittimazione politica si affermò ancora una volta con la formazione dell'Associazione dei Fratelli musulmani in Egitto, alla fine degli anni venti, e specialmente con la costituzione della sua ala armata, meglio conosciuta come l'«organizzazione segreta», o l'«organizzazione speciale», che fu responsabile degli episodi di violenza e degli assassinii politici commessi dal gruppo negli anni quaranta e costituì un fenomeno assai noto nella scena politica egiziana prima del 1952 [14].

(13) Per un'analisi ragionata: Djait 1989.
(14) Mitchell 1969; Ramadan 1982, pp. 48-51; al-Bishri 1983, pp. 369-375.

Il fenomeno della violenza politica contemporanea, così come espresso dai diversi gruppi militanti islamisti (*jama'at*) si affermò negli anni settanta ed è ancora presente oggi. A parte il fatto che questi gruppi furono profondamente influenzati dagli scritti dei Fratelli musulmani, specialmente per quanto riguarda il quadro teorico fornito da Hasan al-Banna e Sayyid Qutb, vale la pena menzionare il fatto che essi trassero anche notevole ispirazione dai concetti di altri due pensatori islamisti contemporanei, il pakistano Abu al-Ala al-Mawdudi e l'iraniano Ali Shariati; si tratta di tutte fonti concettuali che avvicinano il pensiero dei gruppi militanti islamisti a quello del gruppo *Khawarij* [15].

Nonostante il loro numero elevato, i gruppi militanti in Egitto condividono caratteristiche comuni che possono essere così riassunte:

1) Esiste un'affinità nel retroterra sociale di questi gruppi. Molti dei loro membri appartengono alla piccola borghesia, sono di estrazione rurale, si collocano per la maggior parte nella stessa fascia di età giovanile e sono in gran parte studenti.

2) Malgrado le differenze nella struttura organizzativa e nei rapporti gerarchici tra i capi e la base in tutti i gruppi, la struttura organizzativa al livello di attivismo di base è alquanto simile, e si compone principalmente di cellule adatte alla natura segreta delle loro operazioni; si tratta di gruppi strettamente uniti, utili al fine di agevolare la mobilitazione ed evitare numerosi arresti da parte delle forze di sicurezza.

3) Nonostante la difficoltà nell'identificare con precisione i vincoli e i rapporti tra i differenti gruppi, è tuttavia certo che esiste un notevole grado di interrelazione tra un certo numero di questi gruppi. Ad esempio, nel caso del «Gruppo tecnico militare» alcuni membri, anni dopo la dissoluzione del Gruppo, sono riapparsi come membri del Gruppo musulmano, mentre altri appartenenti al gruppo hanno costituito in seguito il Gruppo Jihad. Infine, secondo le dichiarazioni di alcuni membri del Gruppo tecnico militare, molti dei capi dei gruppi si sono formati nell'Associazione dei Fratelli musulmani.

Forse le interconnessioni tra i diversi gruppi islamisti corrispondono ai mutamenti che si verificano naturalmente tra i loro membri, mutamenti che riflettono anche il ruolo svolto dalle prigioni in termini di riorganizzazione e ristrutturazione di questi gruppi.

Le prigioni costituiscono punti di incontro dove i membri approfondiscono le varie questioni esistenti e rivedono le proprie strategie dopo ogni colpo devastante inflitto dalle forze di sicurezza. Così le strutture embrionali dei gruppi islamisti degli anni settanta furono create nelle carceri, nelle quali si

(15) Ibrahim 1982B, pp.117-137; Carrè 1983, pp. 680-795. (NdC) I Kharijiti furono il primo gruppo scismatico dell'Islam (657 d.c.); tacciarono di miscredenza tutti coloro che si opponevano alle loro posizioni ideologiche.

trovavano anche esponenti di punta dell'Associazione dei Fratelli musulmani degli anni sessanta. Si potrebbe perciò giungere alla conclusione che i Fratelli musulmani costituirono i nuovi gruppi appena uscirono di prigione, seguendo metodi politici diversi da quelli dei Fratelli musulmani tradizionali. Il caso di Shukry Mostafa, il fondatore del Gruppo musulmano (*al-Jama'a al-islamiyya*) rappresenta un chiaro esempio di tale evoluzione.

4) Infine, i metodi di reclutamento di questi gruppi furono applicati principalmente nei luoghi di culto e utilizzando i vincoli di amicizia e di parentela. Ma mentre si fece un ricorso limitato a questi ultimi, il culto nelle moschee costituì il più efficace metodo di reclutamento della base dei gruppi.

Questi gruppi considerano la democrazia come qualcosa di fondamentalmente diverso rispetto alla struttura concettuale e alla metodologia dell'Islam, in quanto secondo loro la democrazia si pone in netta contraddizione rispetto all'Islam. Questa posizione si fonda su una serie di premesse analizzate nella loro letteratura [16], e riassumibili così:

- La democrazia concede il potere al popolo, ma soltanto Dio dovrebbe avere potere.
- Il popolo diventa la fonte del potere legislativo, esecutivo e giudiziario; ciò contraddice l'Islam che ritiene la *Shari'a* il supremo legittimo potere.
- Le libertà, garantite dalla democrazia alla massa senza restrizioni né obblighi, contraddicono il concetto di libertà secondo l'Islam, in base al quale le leggi religiose non devono essere eluse o contraddette con la parola o con l'azione. Per l'Islam non esiste la libertà illimitata, specialmente per quanto riguarda le aspirazioni o le azioni che contraddicono la *Shari'a* di Dio e la religione.
- La democrazia si fonda sul pluralismo multipartitico, che è radicalmente diverso dal messaggio dell'Islam. Ciò dipende dal fatto che i partiti politici scaturiscono da una pluralità di ideologie presenti nella società, mentre il governo in uno stato islamico non è lacerato da ideologie contrastanti. In una società musulmana ci sono solamente due partiti; il Partito di Dio e il Partito di Satana, del quale non è consentita l'esistenza.
- La democrazia fa della cittadinanza, e non della religione, la base dell'uguaglianza; questo contraddice lo spirito dell'Islam e i suoi insegnamenti, secondo i quali non può esserci uguaglianza tra un musulmano e un infedele.

È in base a questi principi che i gruppi islamisti radicali rifiutano l'attività politica attraverso i canali istituzionali. Nello stesso modo, essi rifiutano l'esperienza del pluralismo politico multipartitico, criticano le politiche

(16) Quella che segue è la sintesi dell'autore delle principali argomentazioni in una serie di documenti inediti del Gruppo al-Jihad e del Gruppo islamico. Per maggiori dettagli vedi: Mustafa 1992A, pp. 173-174 (NdC).

«pragmatiche» dei Fratelli musulmani e rifiutano la loro strategia di cambiamento graduale e attivismo nelle istituzioni sociali e politiche consolidate.

È importante, a questo punto, mettere in evidenza il fatto che l'atteggiamento dei gruppi islamisti rispetto alla questione della democrazia è influenzato dalla loro posizione sul mondo occidentale, perché essi ritengono che la democrazia sia un prodotto del pensiero e della cultura occidentale, e si considerano impegnati in una lotta storica contro l'occidente. I documenti dei gruppi islamisti radicali egiziani mostrano che essi attribuiscono alla lotta contro il mondo occidentale un significato speciale e una priorità nell'ambito della lotta tra l'Islam e la *jahiliyya* (paganesimo): il trionfo finale dell'Islam non è possibile a meno che non ci si opponga alla *jahiliyya* dell'occidente [17]. La cultura occidentale viene definita materialistica e pagana; l'ideologia occidentale è perversa e, secondo i gruppi islamisti, i suoi principi sono falsi, in particolare tutta l'attenzione del mondo occidentale verso i diritti dell'uomo, la pace mondiale, la libertà, la fratellanza e l'uguaglianza costituisce un'astuzia utilizzata per ingannare le nazioni, un artificio per alimentare ulteriormente la *jahiliyya* [18].

I gruppi islamisti radicali egiziani reputano l'interesse del mondo occidentale nei confronti del Medioriente un'invasione della terra madre musulmana, volta al riadattamento dei valori della gente della regione secondo l'egemonia (culturale e politica) americana, e ciò minaccia direttamente l'essenza dell'identità musulmana [19]. Gli scritti di questi gruppi insistono sul fatto che esiste una notevole pressione occidentale a sostegno del regime politico in Egitto, che viene incoraggiato a eliminare gli islamisti nel paese[20]. Si dovrebbe qui rilevare che il rifiuto da parte di questi gruppi islamisti dei valori della cultura occidentale non ha impedito la loro volontà di sfruttare le ingenti risorse materiali del mondo occidentale, come emerge chiaramente negli scritti del mentore islamista Sayyid Qutb, secondo cui, dato che i musulmani hanno contribuito al progresso culturale occidentale, «non può essere emanata una sentenza capitale per eliminare la cultura materiale dell'occidente». Quello che è necessario, secondo gli islamisti, è che la cultura materiale occidentale sia subordinata al potere divino, che tutela dai suoi eccessi immorali: l'Islam e i valori divini devono disciplinare la cultura occidentale.

(17) Documento inedito del Gruppo al-Jihad intitolato «al-Jihad e la strada rivoluzionaria», pp. 22-23.

(18) *Ibid.*, pp. 7-8.

(19) Kamal al-Said Habib «La Rinascita dell'Islam», documento inedito del Gruppo al-Jihad, p. 17; Tarek al-Zomor «La filosofia del confronto», documento inedito del Gruppo al-Jihad, p. 26.

(20) Documento inedito della *al-Jama'a al-islamiyya*, intitolato «Il documento del lavoro islamico», pp. 14, 95.

Si possono fare una serie di osservazioni generali circa l'atteggiamento islamista rispetto alla cultura occidentale:

- La religione è considerata l'elemento centrale attorno al quale si svolge la lotta per la supremazia culturale con il mondo occidentale; tale lotta di potere assume la natura di un contrasto tra «Islam» e «Cristianesimo», per cui essa si incentra sul retroterra storico delle «crociate».
- La sconfitta dell'Islam nel contrasto con il progresso occidentale viene attribuita alla caduta del Califfato islamico, simboleggiata dalla sua abolizione in Turchia, nel 1924.
- L'appoggio del mondo occidentale in favore delle forze laiche e democratiche nelle nazioni islamiche rappresenta una congiura occidentale per dominare (culturalmente, economicamente e politicamente) il mondo musulmano e per garantire la sudditanza e la dipendenza musulmana rispetto all'occidente. Tale dipendenza costituisce la causa diretta dell'arretratezza della nazione musulmana, e, pertanto, la lotta contro le forze politiche locali e la classe politica dominante (filo-occidentale) non è altro che una fase nel quadro di una lotta più vasta tra gli islamisti e l'occidente.

I gruppi radicali islamisti, come attestano i loro documenti, si contrappongono ai valori culturali occidentali, e distinguono tra il progresso tecnologico raggiunto dall'occidente e i suoi costumi e valori culturali, visti come una minaccia diretta e una sfida ai valori culturali islamici; questa visione trascura il fatto che il progresso scientifico, tecnico e materiale dell'occidente si fonda sulla struttura culturale e filosofica occidentale.

3. La strategia del regime

Negli anni ottanta, la strategia di Mubarak nei confronti dell'opposizione islamista ha avuto due obiettivi fondamentali: in primo luogo, creare un equilibrio di poteri tra l'opposizione laica e quella islamista, oppressa durante il governo di Sadat, e, in secondo luogo, tentare di dividere l'opposizione islamista in due parti antagoniste, la parte islamista moderata e i gruppi radicali islamisti [21].

L'attuazione del primo principio di questa strategia consentì alla direzione del partito laico Wafd di prendere parte alle elezioni parlamentari del 1984, anche dopo l'alleanza del Wafd con i Fratelli musulmani. In virtù del secondo elemento della stessa strategia, fu consentito ai Fratelli musulmani di partecipare alle attività politiche, ritagliando loro una nicchia maggiore, quantunque indiretta, nell'ambito del processo politico. Tuttavia, i Fratelli musulmani non poterono organizzarsi come un partito politico indipendente

(21) Springborg 1989, pp. 183-184.

né rivendicare la propria legittimazione pubblica come associazione religiosa. Essi furono però autorizzati a partecipare alle elezioni locali e parlamentari dall'interno di partiti politici costituiti, e quindi ad essere rappresentati in Parlamento, con il diritto di esprimere apertamente le proprie opinioni attraverso i giornali legati ai vari partiti politici.

In effetti, l'obiettivo principale di questa strategia era quello di emarginare l'ala militante dell'opposizione islamista, i gruppi radicali, che si rifiutavano di riconoscere la legittimità del regime e del suo leader [22].

Questa strategia puntava dunque sull'indebolimento dell'opposizione islamista, utilizzando la politica del *divide et impera*, fondata sulla divisione tra le varie componenti islamiste. Forse tale strategia riuscì effettivamente a contenere l'opposizione islamista durante i primi anni della presidenza di Mubarak, anche se in un secondo momento fallì. L'insuccesso della strategia del regime, a partire dalla seconda metà degli anni ottanta, è dimostrata da tre fatti principali.

In primo luogo, la mancata creazione di un equilibrio tra i laici e l'opposizione islamista. L'alleanza del Wafd con i Fratelli musulmani non determinò il contenimento degli islamisti; al contrario, essa causò il ritiro degli elementi laici di fronte all'avanzata delle forze islamiste, fatto che divenne chiaramente evidente durante le elezioni del 1987, quando, grazie alla loro alleanza con i partiti Laburista e Liberale sotto l'insegna di Alleanza islamica, i Fratelli musulmani furono in grado di capeggiare l'opposizione politica. Il secondo sintomo di insuccesso è rappresentato dal ritorno della violenza politica a partire dal 1985 e dall'aumento delle attività dei gruppi radicali islamisti. Il terzo sintomo, infine, consiste nel tentativo riuscito da parte delle organizzazioni islamiste di infiltrarsi non solo nelle strutture dei partiti politici, ma anche in molte istituzioni della società civile, come gli ordini professionali e le organizzazioni di volontariato; alla stessa stregua va considerato l'incremento delle attività economiche e di investimento.

Molte sono le ragioni che spiegano l'insuccesso della strategia di contenimento degli islamisti da parte del regime; tra le più importanti vanno citate le seguenti:

- La difficoltà nel cercare di separare tra loro le componenti del movimento islamico. Alcuni gruppi islamisti operano attraverso l'ordine politico costituito, utilizzando mezzi e canali legittimi per costringere il regime a dare attuazione alle leggi islamiche della *Shari'a* (si tratta della linea seguita dai Fratelli musulmani). Altri gruppi, come gli islamisti radicali, puntano a sovvertire il regime facendo ricorso alla violenza. Ciascuno di essi ha quindi le proprie tattiche, ma tutti condividono lo stesso obiettivo, che è la creazione di uno stato islamico.

(22) Mustafa 1992B, pp. 379-397.

- Quelle islamiste furono le sole forze politiche a praticare le proprie attività politiche «nascoste» dietro altri partiti politici, e per questo furono le sole la cui credibilità non veniva verificata su un piano pratico; così, mentre la reputazione di tutti gli altri gruppi politici risultò macchiata, gli islamisti si presentarono come «puliti» e «immacolati» rispetto alla corruzione politica delle altre forze politiche, sfidando perciò gli altri sul piano morale.

- Gli islamisti raggiunsero un'enorme capacità di mobilitazione politica perché, facendo affidamento sulla religione, poterono contare sul controllo dei luoghi di culto come strutture organizzative per la mobilitazione di massa.

- Gli islamisti trassero vantaggio dalla debolezza dell'opposizione laica nello scenario della politica partitica che si aprì negli anni settanta. Gli schieramenti laici, come il Wafd, ebbero una notevole popolarità dal 1923 al 1952, ma poi furono messi al bando in seguito alla Rivoluzione dei giovani ufficiali, e subirono un duro colpo anche a causa della dissoluzione della loro base sociale, attraverso le politiche di nazionalizzazione adottate negli anni sessanta. La borghesia egiziana che emerse negli anni settanta non era laica come in precedenza, ma piuttosto rappresentava gli elementi della destra conservatrice di estrazione rurale; in particolare comprendeva una parte dei Fratelli musulmani, che si erano arricchiti lavorando negli anni sessanta come immigrati nei ricchi stati petroliferi del Golfo. Inoltre, la nuova piccola e media borghesia egiziana includeva solo una componente della tradizionale borghesia urbana. Per tutti questi motivi, la presenza politica di questa nuova borghesia non poteva esprimersi in un partito politico laico.

- Infine, il fallimento della strategia del *divide et impera* tentata dal regime può essere spiegato alla luce della già sottolineata debolezza dei partiti politici sorti con l'esperienza del pluralismo multipartitico degli anni settanta. Questa debolezza era sia ideologica sia organizzativa, e ciò portò in ultimo alla perdita dell'efficacia politica dei partiti e della loro capacità di mobilitare politicamente le masse: il vuoto politico che ne seguì fu sfruttato dal movimento islamista.

La limitata esperienza democratica che l'Egitto ha conosciuto dalla metà degli anni settanta ha consentito agli schieramenti dell'Islam politico di approfittare del contesto politico pluralista e di crearvi uno spazio per sé. Infatti gli islamisti si sono potuti esprimere in modo relativamente libero in difesa degli elementi scontenti della società e come portavoce dei derelitti. Potendo manifestare le proprie opinioni e la propria rabbia abbastanza liberamente, gli attivisti islamisti sono stati in grado di operare relativamente indisturbati e di comunicare apertamente con le masse, sfruttando appieno l'affinità culturale che lega le dinamiche forze islamiste ad una società fondamentalmente conservatrice. Perciò, l'introduzione di nuove idee tra gli islamisti restò alquanto problematica, perché, nonostante il fatto che l'elemento di protesta abbia dominato l'orientamento islamista e ne abbia carat-

terizzato il predominio nel corso degli ultimi due decenni, l'indirizzo dominante dell'Islam politico continuò a essere quello del movimento originario, cioè l'Associazione dei Fratelli musulmani, caratterizzato da moderazione politica e compromesso. Malgrado le turbolente scissioni interne che i Fratelli musulmani subirono, la loro struttura direttiva insistette nel conservare il pragmatismo politico del movimento.

I Fratelli musulmani egiziani tradussero in pratica il loro intento di mantenere il proprio pragmatismo politico partecipando al processo politico degli anni settanta e ottanta: ad essi era offerto meno della possibilità di realizzazione delle ambizioni del movimento, ma l'Associazione accettò quel poco che le veniva consentito in termini di partecipazione politica nel nuovo pluralismo attraverso canali democratici. I Fratelli musulmani divennero sempre più attivi nell'ambito dei partiti politici, in Parlamento, nei sindacati, negli ordini professionali, e nella società in generale. Tuttavia, essi rimasero legati al loro principale obiettivo, che era quello di partecipare pienamente al processo pluralista, in qualità di partito politico a tutti gli effetti. Ciò fu loro sempre negato dalle autorità costituite, perciò la possibilità di prendere parte più direttamente al processo decisionale fu preclusa ai Fratelli musulmani, che, per contro, rifiutarono di essere totalmente assorbiti dai partiti politici con i quali si erano trovati a schierarsi per motivi tattici, preservando la propria natura unica. Pertanto, la partecipazione dei Fratelli musulmani al processo politico non portò alla loro assimilazione nel nuovo contesto, e, fatto più importante, non ebbe come conseguenza un vero ravvicinamento con il regime dominante.

La mancanza di ravvicinamento tra i Fratelli musulmani e il regime dominante ha fatto sì che i gruppi sociali che l'Associazione rappresenta non hanno potuto prendere pienamente parte al processo politico. A causa dell'esclusiva attenzione rivolta al pragmatismo politico, non ci fu, da parte del movimento, l'elaborazione di un quadro concettuale generale, attraverso il quale avrebbero potuto essere presi in considerazione i grandi cambiamenti intercorsi nei diversi aspetti della vita nel paese . Ciò spiega le fondamentali debolezze dell'Associazione, malgrado i suoi successi in termini di partecipazione politica, conseguiti durante gli ultimi due decenni, successi comunque piuttosto limitati. Tale relativo successo si rifletté in un'ondata di popolarità, ma impedì lo sviluppo delle idee del movimento stesso. In altri termini, la preoccupazione dei Fratelli musulmani di soddisfare le proprie ambizioni politiche ebbe un impatto negativo sul loro contributo al ringiovanimento intellettuale della cultura politica e della società nel suo complesso. L'Associazione è perciò rimasta un movimento fondamentalmente tradizionalista, di carattere estremamente conservatore, che respinge totalmente il principio dell'elaborazione di nuove idee politiche; il suo pragmatismo politico non si è riflesso in un pragmatismo concettuale o in un principio di

moderazione che consentissero un compromesso con le altre idee nuove e gli orientamenti ideologici che si stavano affermando nella società nel suo complesso. Soprattutto, i Fratelli musulmani non furono in grado di accettare pienamente il concetto di pluralismo politico in quanto esso si scontrava fondamentalmente con l'essenza della natura totalitaria dell'Associazione.

3.1. Gli anni novanta

La strategia di Mubarak volta ad affrontare l'opposizione islamista non si è discostata in modo radicale da quella del suo predecessore. Tuttavia, essa è stata modellata nel contesto del nuovo indirizzo di liberalizzazione politica, e di relativa apertura politica, caratterizzato dall'intento di accordare un maggiore spazio alla libertà di espressione, consentire una maggiore mobilità e dare più spazio alle attività dell'opposizione politica in generale. Tutto ciò ha rappresentato una scelta differente rispetto al periodo di repressione dell'opposizione che ebbe luogo durante gli ultimi anni del regime di Sadat.

In effetti, i molti arresti politici avvenuti sotto Sadat costituirono una sorta di spartiacque nel sistema politico egiziano, perché la situazione raggiunse il punto di ebollizione e ne scaturì una crisi. Il contenimento di questa crisi rappresentò una priorità per Mubarak appena giunse al potere ed infatti egli lavorò intensamente per impedire che la situazione di crisi degenerasse in un caos totale, che avrebbe potuto determinare il crollo del regime. Pur facendo questo, Mubarak è stato attento a non stravolgere il sistema politico, legale o costituzionale. Questo significò la continuità, piuttosto che il cambiamento, nell'esperienza egiziana di liberalizzazione politica; quindi non ci furono mutamenti radicali per quanto riguarda la trasformazione democratica, e il cambiamento riguardò solamente dettagli minori.

In tale contesto il successo della strategia di Mubarak nell'affrontare l'opposizione islamista dipendeva dalla possibilità di riuscire a blandire l'ala politica islamista moderata, cioè l'Associazione dei Fratelli musulmani. Il principale strumento di questa linea d'azione fu rappresentato dalla nuova legge elettorale del 1984, che diede ai Fratelli musulmani l'opportunità di partecipare legalmente alla vita politica, sfruttando la copertura costituita dalle alleanze con i partiti politici legali.

Negli anni ottanta questa strategia diede assai pochi risultati. Non si contenne l'opposizione politica islamista, e anzi, in maniera indiretta, le forze islamiste divennero sempre più potenti ed ebbero la possibilità di penetrare nella struttura dei partiti politici, negli ordini professionali e perfino di essere rappresentata in Parlamento. Vi fu inoltre un sensazionale innalzamento della loro posizione sociale e un analogo incremento delle loro attività economiche, ed essi esercitarono una pressione ancora maggiore sul governo affinché adottasse le leggi della *Shari'a*, chiedendo quella che potrebbe essere definita la «islamizzazione» della società; quest'ultima richiesta, in particolare, rap-

presentò una grande sfida per il regime, considerato che il secondo articolo della costituzione egiziana riconosce la *Shari'a* come la più importante fonte legislativa del paese. Questo fatto contribuì ad accrescere l'autorità degli islamisti, indebolendo la posizione del governo, infatti gli islamisti cercarono di collocare il governo in una posizione di compromesso, rivelandone i tentativi di allungare i tempi prima della piena attuazione della *Shari'a* e anzi di eludere del tutto la questione della sua messa in atto. Non c'è dubbio che il testo della Costituzione, che Mubarak ereditò dal suo predecessore, e che non poteva essere cambiato, mise il regime in una situazione oltremodo imbarazzante e ricca di contraddizioni.

All'inizio degli anni novanta il regime cercò di intraprendere alcune mosse legali per contenere la situazione. Avendo preso atto dell'insuccesso della propria strategia volta a tentare di ridurre l'influenza dell'opposizione islamista, il regime si è sforzato più direttamente di contenerla e di limitarne le attività politiche, cominciando a modificare le leggi elettorali riguardanti i partiti politici. L'effetto di tali modifiche è stato verificato per la prima volta in occasione delle elezioni dell'Assemblea del Popolo nell'aprile 1990: gli schieramenti islamisti boicottarono le elezioni, come del resto fece la maggior parte degli altri partiti politici, con l'importante eccezione del partito di sinistra *Tajammu'* (Alleanza). Nello stesso modo, nel 1992 fu promulgata una nuova legge per le elezioni negli ordini professionali, secondo la quale perché le elezioni siano valide occorre la presenza di almeno il 50 per cento degli aventi diritto al voto e la supervisione degli scrutini da parte della magistratura. Senza dubbio questo aumento della partecipazione richiesta nelle elezioni degli ordini professionali determina indirettamente un tipo di equilibrio di forze nel confronto con gli islamisti, che sono in grado di mobilitare molti simpatizzanti e di reclutarli durante le elezioni. In virtù di tali mutamenti elettorali, gli islamisti ora hanno una possibilità minore di ottenere la maggioranza negli ordini professionali, anche quando le altre forze politiche sono indifferenti o non sono presenti in gran numero. Quello che è importante sottolineare è che gli obiettivi di queste nuove leggi si distaccano dalla strategia adottata dal regime negli anni ottanta, che non era riuscita a isolare politicamente i gruppi radicali islamisti e a sconfiggere il fenomeno della violenza.

In effetti, durante la seconda metà degli anni ottanta in Egitto si è accentuata la violenza attuata dai gruppi radicali islamisti e, all'inizio degli anni novanta, la violenza dei militanti islamisti è diventata la maggiore sfida alla stabilità politica e sociale del paese. Questa violenza ha assunto molte forme: assassinii politici, terrorismo contro i cristiani copti, la polizia e le forze di sicurezza, violenza nell'ambito sociale.

Gli assassinii politici sono aumentati: l'ex-Presidente dell'Assemblea del Popolo Rifat al-Mahgoub fu assassinato nel 1990, e anche un certo numero

di intellettuali ha subito la stessa sorte, come lo scrittore Farag Fawda, coraggioso portavoce della causa del laicismo, ucciso nel 1992; Farag Fawda aveva preso parte al primo dibattito pubblico tra i fautori del laicismo e dell'islamismo alcuni mesi prima del sua assassinio. Inoltre ci sono stati molti tentati omicidi, come quelli contro due ex-ministri dell'Interno, Hassan Abu Pasha e al-Nabawy Ismail, e contro Makram Mohamed Ahmed, direttore di uno dei due settimanali editi al Cairo, nel 1987.

Negli anni ottanta e all'inizio degli anni novanta è aumentata inoltre la violenza ai danni dei cristiani copti, attraverso l'incendio delle loro chiese, gli attacchi contro le loro proprietà e l'assassinio di alcuni di essi presi a caso. Questi attacchi si sono verificati in prevalenza nell'Alto Egitto, dove per tradizione i copti si sono concentrati geograficamente, ma la violenza contro di loro è diffusa anche in alcune parti del Cairo.

Un altro aspetto della violenza diffusasi negli anni ottanta ha riguardato l'intera sfera sociale: i gruppi islamisti hanno attaccato ripetutamente rivendite di bevande alcoliche e di prodotti di alta fedeltà, in alcune zone hanno costretto le donne a indossare la veste islamica (*hijab*), in altre sono intervenuti per dividere le donne dagli uomini nelle università e porre fine a certe attività culturali, come le belle arti e il teatro.

Infine, dal 1990 si è assistito a un attacco concertato da parte degli islamisti contro la polizia e le forze di sicurezza, che ha provocato la morte di un elevato numero di poliziotti; sono inoltre aumentati gli scontri armati con la polizia e le forze di sicurezza. Tali scontri dimostrano il miglioramento delle capacità organizzative e del livello di addestramento, nonché la disponibilità di armi dei gruppi islamisti radicali. Forse queste accresciute capacità si spiegano con l'esistenza di appoggi esterni ai gruppi radicali islamisti; in effetti vi è il sospetto che l'Iran svolga un ruolo decisivo a sostegno di tali gruppi attraverso il Sudan, e anche il riconoscimento del ruolo indiretto svolto dall'Arabia Saudita, che, negli anni ottanta, cercò di attrarre a sé un certo numero di membri dei gruppi e di reclutarli per prendere parte alla guerra civile afghana; oggi i veterani arabi della guerra afghana sono tra i più attivi e meglio addestrati militanti islamisti in Egitto.

4. Conclusione

La fine degli anni ottanta e l'inizio degli anni novanta hanno visto un netto intensificarsi delle attività dei gruppi radicali islamisti in tutto il paese, anche se il centro di tali attività è rimasto localizzato nell'Alto Egitto. L'Alto Egitto presenta ancora delle peculiarità geografiche, sociali e culturali che sono particolarmente favorevoli alle attività dei gruppi radicali: è una regione particolarmente arretrata, e il suo assetto geografico impedisce un controllo

totale da parte delle forze di sicurezza, per cui essa costituisce l'epicentro della violenza e in esso ha la sua base il gruppo radicale islamista più noto e potente, conosciuto come il Gruppo islamico o Gruppo musulmano (*al-Jama'a al-islamiyya*). Gruppi militanti si trovano comunque anche nelle baraccopoli di periferia, che hanno caratteristiche analoghe all'Alto Egitto, come ad esempio i bassofondi di Embaba, alla periferia del Cairo.

Le moschee private (*ahliyya*) continuano a costituire uno dei fattori più importanti che contribuiscono alla proliferazione dei gruppi radicali islamisti. Queste moschee sono in genere terreno fertile per gli islamisti, perché è qui che i gruppi reclutano nuovi adepti e mobilitano i propri sostenitori, le moschee sono i centri dove viene diffusa l'ideologia militante e sono propagandate le idee radicali. Le moschee private sono state fondate sempre per lo più in modo spontaneo e si sono diffuse a un ritmo tale da rendere difficile alle autorità di vigilarne gli sviluppi o di controllarne la crescita; tuttavia, all'inizio degli anni novanta, il regime ha migliorato la qualità dei propri dispositivi di sicurezza.

Si possono a questo punto fare due osservazioni a proposito del problema costituito per il regime dallo scontro con i gruppi radicali islamisti. Innanzitutto, il regime non ha affrontato la sfida islamista elaborando una nuova strategia per risolvere i problemi economici del paese, né esplorando la possibilità di cambiare le caratteristiche culturali dominanti, cause fondamentali della diffusione dell'ideologia islamista. Esso ha, invece, intensificato le misure di sicurezza e ha fatto eccessivo affidamento sull'influenza moderatrice dell'Associazione dei Fratelli musulmani sulla minaccia dell' islamismo radicale.

Inoltre, il fallimento della strategia precedente non ha mutato sostanzialmente la politica del regime rispetto alla sfida posta dai militanti islamisti. Il regime ha tentato, ma senza molto successo, di affrontare gli islamisti sul loro stesso terreno, affidandosi alla tradizionale politica volta ad utilizzare le istituzioni religiose ufficiali per contenere gli islamisti radicali. Contrariamente alle sue intenzioni, tale politica ha portato a un accresciuta egemonia dell'ideologia islamista sulla vita politica e intellettuale del paese. In altre parole, l'elemento religioso e i criteri religiosi si sono ironicamente affermati come i fattori dominanti nella società. L'esperienza politica degli anni ottanta ha, di fatto, allontanato ancora di più l'Egitto dal laicismo, pietra angolare del processo di trasformazione democratica.

Parte terza
Islamisti e politica internazionale

8. L'impatto dei movimenti islamisti sulle relazioni interarabe

di Ali E. Hillal Dessouki

Descrivere le relazioni e le interazioni arabe regionali come caratterizzate da uno stato di continuo mutamento, agitazione e cambiamento significa argomentare l'ovvio. Negli anni novanta, il mondo arabo e il Medioriente esistono all'ombra di due grandi eventi: la fine della guerra fredda e le conseguenze dell'invasione irachena del Kuwait. La disintegrazione dell'Unione Sovietica ha privato alcuni attori arabi - come Siria, Iraq e Olp - della loro fonte primaria di sostegno politico e militare, e li ha costretti a riorganizzare la propria politica estera nel contesto del nuovo equilibrio internazionale delle forze. L'invasione irachena del Kuwait e gli eventi susseguenti hanno ulteriormente diviso gli stati arabi e alimentato la mancanza di fiducia reciproca fra le élite governative arabe.

Per valutare questi sviluppi è necessario porli in una prospettiva storica più ampia: la prima sconfitta politica e militare degli arabi nella guerra del 1967 ha messo in moto nella regione una catena di eventi, poi la morte di Nasser nel 1970 ha incoraggiato altri Capi di stato arabi a perseguire più decisamente le dispute fra stati e le loro aspirazioni alla *leadership* regionale. Infine l'emergere degli stati produttori di petrolio, specialmente dopo il 1973, ha introdotto una nuova importante variabile nella dinamica della politica interaraba, e la regione del Golfo è divenuta un nuovo centro di gravità politica, di influenza regionale e di rivalità internazionale. Alle varie fonti di disunità fra gli stati arabi se ne è così aggiunta una nuova, la divisione fra ricchi e poveri, che ha inciso sulle istituzioni del sistema arabo, sull'equilibrio delle forze e sulle norme che regolavano le relazioni fra i suoi membri.

Accanto a questi sviluppi hanno avuto luogo lenti cambiamenti normativi. Il più importante è stato il riconoscimento della *raison d'etat* come realtà vitale nella politica araba. Questa *raison d'etat* è stata descritta come l'affiorare di una nuova logica nelle relazioni interarabe, cioè l'arabismo pragmatico. L'arabismo pragmatico ha spianato la strada alla distensione della «guerra fredda araba» (1958-1964) e alla crescente deideologizzazione delle relazioni interarabe, che ha avuto inizio con il vertice arabo di Khartoum del 1967 e si è rinforzata nel vertice di Rabat del 1974.

Negli anni settanta e ottanta la politica del consenso, e non della contrapposizione, è diventata di rigore; di conseguenza, la maggior parte degli stati arabi ha goduto di un alto grado di sopravvivenza dei regimi. Il diminuire dell'uso dell'ideologia è stato accompagnato da una crescente interdipendenza economica fra gli stati arabi. L'esempio principale della miscela fra necessità economica e opportunità politica è il flusso delle risorse nel mondo arabo: il flusso di mano d'opera che ha mosso milioni di individui dall'Egitto, dal Sudan, dalla Siria e dalla Giordania verso gli stati del Golfo, l'Iraq e la Libia, ed il flusso delle rimesse degli emigranti nella direzione opposta.

In questo contesto, l'obiettivo di questo capitolo è identificare le principali implicazioni e le conseguenze regionali della crescita dei movimenti e dei partiti islamisti nel mondo arabo. L'importanza dello studio di questo argomento è legata a quattro fattori, il primo dei quali è la natura universale della predicazione (*da'wa*) e dei movimenti islamici. L'Islam in genere è percepito dai suoi seguaci come una predicazione universale, un richiamo che trascende i confini politici e le barriere etniche o linguistiche. È quindi interessante notare che i movimenti islamici, pur essendo radicati negli ambienti indigeni locali, generalmente si rivolgono ad un pubblico molto più vasto di quello degli stati dove questi movimenti hanno origine.

In secondo luogo, se il suddetto fattore è vero per i paesi islamici in generale, è ancor più valido alla regione araba dove l'unità di lingua e di cultura porta ad una più stretta unione delle popolazioni. La permeabilità dei confini e la trasparenza culturale forniscono un ambiente favorevole per un facile flusso di idee e pensieri attraverso gli stati. Le nuove tecnologie di comunicazione rendono il flusso più semplice e efficace, e impossibile da controllare per i governi. Infine, il movimento verso la democratizzazione e la liberalizzazione politica crea in certi stati arabi un ambiente relativamente più libero e più favorevole per le attività islamiste.

Un terzo fattore è l'esistenza di un certo numero di conflitti le cui vittime sono i musulmani, che sono diventati il centro dell'azione politica islamista. Questioni quali quella palestinese, l'Afghanistan, e la Bosnia, sono state discusse da una prospettiva islamica, e sono divenute punti di incontro per l'agitazione e la mobilitazione politica. Inoltre, gli scritti occidentali che descrivono l'Islam e l'islamismo come nuovo pericolo internazionale rinforzano un senso di accerchiamento fra i gruppi islamisti e ne incoraggiano la cooperazione attraverso gli stati.

Infine, con la crescente importanza dei movimenti islamisti come principale espressione del dissenso e dell'opposizione politica, stanno emergendo vari tipi di legami e di cooperazione fra questi movimenti, così come fra i loro avversari - ovvero, i regimi in carica. Nuove alleanze e conflitti regionali sono certamente emersi nel mondo arabo in funzione della crescita degli islamisti.

La tesi di questo capitolo è che la crescita dei movimenti e dei partiti islamisti negli stati arabi ha introdotto un nuovo fattore nello scenario politico-diplomatico regionale. Dalla prospettiva di chi detiene il potere dello stato, gli islamisti costituiscono una fonte di opposizione e una possibile minaccia per la stabilità e la sopravvivenza dei regimi. I movimenti e il pensiero islamisti corrispondono a un appello al cambiamento e a un grido dei diseredati. In un certo senso, gli islamisti si sono appropriati dello zelo rivoluzionario del nazionalismo arabo degli anni cinquanta e sessanta. È stato quindi naturale, per i regimi al potere, cooperare e coordinare le loro attività per contrattaccare un pericolo comune. D'altro canto, la vittoria di un movimento islamista in un paese è stata una fonte di ispirazione e sostegno politico per gruppi simili in altri paesi. Vari dirigenti islamisti sono arrivati a conoscersi e scambiarsi esperienze. In modo crescente, sia che si parli di islamismo che delle politiche con cui gli stati se ne occupano, esiste una chiara componente regionale.

I principali ostacoli nell'analizzare questa componente e nello scrivere questo capitolo sono stati la disponibilità e l'accuratezza delle informazioni. Molti aspetti della cooperazione fra movimenti islamisti e governi sono coperti dal riserbo, e questo riguarda in particolare le relazioni fra questi gruppi e governi islamisti quali quelli dell'Iran e del Sudan. Accuse e controaccuse abbondano, ma una solida e obiettiva prova è una rarità. Di conseguenza, è necessario essere cauti nell'analisi, e si può solo giungere a conclusioni di massima.

1. L'islamismo e le relazioni regionali fra stati

La crescita dei gruppi islamisti ha cambiato il contesto politico e ideologico del mondo arabo. Possono essere identificati tre principali punti di riferimento cronologico: la rivoluzione iraniana del 1979, il *jihad* in Afghanistan negli anni ottanta, e la vittoria del Front islamique du salut (Fis) alle elezioni locali e parlamentari in Algeria (1990-1991). La rivoluzione iraniana ha fornito un modello di Islam rivoluzionario, dimostrando l'abilità dei suoi dirigenti a mobilitare la massa e a costruire l'opposizione. Per un certo periodo, l'impatto della rivoluzione si è trascinato in tutti i territori arabi; i principi elevati e il fascino carismatico della guida della rivoluzione sono stati percepiti come ispiratori per i movimenti islamisti e minacciosi per le classi dirigenti governative. Nonostante la divisione fra sunniti e sciiti, e la divisione fra arabi e persiani, la rivoluzione iraniana ha fornito un incoraggiamento morale a tutti coloro che stavano sfidando i regimi esistenti in nome dell'Islam.

Analogamente, il movimento afghano di resistenza contro i sovietici e il governo comunista è stato un altro centro per l'azione islamista. Gruppi

islamisti hanno richiesto l'aiuto dei loro fratelli islamici in Afghanistan; sono stati raccolti fondi e reclutati volontari in sostegno di quella «guerra santa». Il denaro è arrivato da molte fonti, principalmente dall'Arabia Saudita e dagli stati del Golfo, e i volontari sono arrivati da Egitto, Giordania, Sudan e Algeria. Per anni la regione di confine fra Afghanistan e Pakistan è stata un punto di incontro di funzionari e militanti provenienti da vari paesi arabi, e quindi si sono sviluppati nuovi legami di solidarietà. Il ritiro militare sovietico, il crollo del regime comunista, e la vittoria dei *Mujahidun* sono stati percepiti come vittorie dell'Islam e dei movimenti islamisti. Autorizzati da un senso di trionfo e di zelo, molti volontari arabi - o, come vengono di solito chiamati, «arabi afghani» - sono tornati nei loro paesi per riprendere la lotta. In Algeria la loro comparsa nelle manifestazioni, con indosso la loro caratteristica divisa, ha toccato una corda sensibile fra la popolazione, e stimolato emozioni; in Egitto, il governo ha rivelato l'esistenza di un'organizzazione chiamata «I reduci dell'Afghanistan».

Infine, la vittoria elettorale del Fis alle elezioni municipali e parlamentari in Algeria ha dimostrato la popolarità del movimento islamista in caso di tenuta di elezioni imparziali. L'intervento dell'esercito e l'annullamento dei risultati elettorali hanno dato credito alla convinzione che molti regimi arabi non possano affrontare il rischio di un libero processo democratico.

All'inizio degli anni novanta, queste tre «pietre miliari» avevano già determinato il contesto per una convergenza fra gli stati in relazione ai movimenti islamisti. A questo proposito si possono distinguere tre gruppi di stati: il primo gruppo è largamente percepito come sostenitore dei gruppi islamisti, e comprende Iran e Sudan; il secondo è formato da paesi accomunati dall'esistenza di un'opposizione islamista attiva al loro interno, e include principalmente Egitto, Tunisia e Algeria; un terzo gruppo è composto da quegli stati che hanno adottato un'ambigua posizione intermedia - a volte di incoraggiamento e a volte di opposizione dei movimenti islamisti, in funzione dei propri interessi nazionali, questo gruppo potrebbe includere Pakistan, Arabia Saudita e Iraq. Comunque, il margine d'azione del terzo gruppo sta diminuendo costantemente a causa della crescente polarizzazione che è emersa fin dal 1991-1992.

L'Iran si proietta come modello islamico, una forza di autorità culturale negli avvenimenti domestici e egualitarismo nelle relazioni internazionali. La sua costituzione enfatizza l'importanza di sostenere i diseredati (*al-mustad'afun*), tutti i movimenti islamici, e le persone oppresse nel mondo (articoli 152 e 154) [1]. Già nell'aprile del 1979 una delegazione delle organizzazioni internazionali dei Fratelli musulmani - che includeva rappresentanti di Egitto, Turchia, Pakistan, India, Indonesia, Malesia e Filippine - si è recata

(1) Ramazani 1983.

a Teheran, dove ha incontrato Khomeini, per mostrare il sostegno islamico alla rivoluzione. Secondo un rapporto pubblicato in una rivista dei Fratelli musulmani in Egitto, l'incontro aveva messo in evidenza l'importanza di stabilire un fronte islamico internazionale per aiutare i musulmani oppressi in ogni luogo; considerava la rivoluzione iraniana come parte del movimento islamico internazionale e sottolineava la necessità di impiegarne il successo a sostegno dei movimenti islamici [2]. L'Iran ha creato un ufficio per diffondere la sua propaganda missionaria islamica *(da'wa)* fra i musulmani e attualmente patrocina un programma di borse di studio per incoraggiare gli studenti a frequentare le università iraniane.

L'Iran è stato accusato di sostenere politicamente, finanziariamente e militarmente gruppi islamisti di opposizione. Per esempio, nel 1988 funzionari egiziani hanno accusato l'Iran di sponsorizzare un'organizzazione sciita attraverso un diplomatico in servizio al Cairo. Si sosteneva che l'organizzazione includesse egiziani, pakistani e altri arabi, e che alcuni di essi avessero[3] visitato l'Iran per ricevere addestramento militare e indottrinamento religioso. Il 23 novembre 1992 Yusuf Wali, segretario generale del Partito nazionale democratico al governo, ha messo sotto accusa «agenti iraniani» per attacchi terroristici, affermando che l'Egitto avrebbe risposto con decisione per impedire loro di mettere in pericolo e distruggere l'economia e il turismo egiziano [4]. Dal 1992, un tema principale dei mezzi di comunicazione egiziani è stato accusare l'Iran di sostenere il terrorismo e le attività eversive.

Senza dubbio l'Iran non ha esitato a fornire sostegno politico e morale ai gruppi islamisti di opposizione, e ha condannato il governo egiziano perché «perseguita» questi gruppi. Nel 1985 Rafsanjani ha paragonato la situazione dell'Egitto a quella prerivoluzionaria in Iran. A sostegno di questi gruppi egiziani, il governo iraniano ha intitolato alcune strade a loro personalità celebri, come Khalid al-Istambuli (l'assassino del presidente Sadat), Sayyid Qutb e Sheikh Abdel Hamid Kishk.

L'Iran è stato anche implicato negli avvenimenti algerini. Quando è stata dichiarata la vittoria del Fis al primo turno delle elezioni parlamentari del 1991, la stampa iraniana ha salutato la notizia come una conferma della linea politica dell'Iran. In seguito, le autorità iraniane non hanno esitato a condannare l'intervento militare e la fine del successo politico del Fis. La radio iraniana ha affermato che il popolo algerino si opponeva ai suoi nuovi dirigenti, e Teheran ha messo in guardia sul rischio di guerra civile [5]. Il nuovo regime in Algeria ha accusato l'Iran di intervenire in questioni interne, e troncato le relazioni diplomatiche con Teheran. Un comunicato del Ministero

(2) *al-Da'wa*, aprile 1979.
(3) *al-Ahram*, 15 giugno 1988.
(4) *Middle East International*, n. 439, (4 December 1992), p. 4.
(5) *al-Anba'*, 15 gennaio 1992.

degli esteri algerino ha accusato il regime iraniano di sostenere i fondamentalisti e di incoraggiare il ciclo di violenza che sommerge il paese dal 1991[6].

Accuse simili sono state ripetute da dirigenti tunisini a proposito dei legami dell'Iran con il partito tunisino al-Nahda. In Libano, l'Iran ha sostenuto la comunità sciita, e *Hezbollah* si è sviluppato fino a divenire una forza considerevole nella politica libanese, in particolare nel sud. L'Iran è stato accusato di usare il sud del Libano per costituire campi di addestramento per elementi islamisti militanti, e un certo numero di guardie rivoluzionarie iraniane sono andate in Libano per offrire addestramento militare e assistenza. Inoltre, l'Iran ha sviluppato relazioni con il movimento palestinese Hamas, che ha attualmente un ufficio a Teheran. In ottobre e dicembre 1992, delegazioni di Hamas hanno visitato l'Iran per partecipare a incontri e colloqui con alti funzionari iraniani [7]. Anche la Turchia ha accusato l'Iran di fornire sostegno militare ad alcuni gruppi islamisti nel paese. Il ministro turco degli Interni ha implicato l'Iran nell'assassinio di tre giornalisti turchi [8]. Inoltre, dopo un periodo di miglioramento delle relazioni fra i due paesi, nel 1992 sono nuovamente scoppiate le tensioni fra Arabia Saudita e Iran a proposito del comportamento dei pellegrini iraniani: l'Arabia Saudita ha accusato l'Iran di abusare del pellegrinaggio e di cercare di sfruttarlo per i suoi obiettivi politici.

L'Iran è attivo anche negli stati musulmani dove gli sciiti rappresentano una porzione significativa della popolazione. Si è rivolto alle comunità sciite in Arabia Saudita, Kuwait, Bahrain e Libano. In Arabia Saudita l'Iran ha sostenuto le dimostrazioni sciite che erano scoppiate nella regione di al-Hasa nel 1979 e 1980. In Kuwait, l'Iran è stato accusato di aver appoggiato un tentativo di assassinare l'emiro del Kuwait, così come è stato accusato dal governo del Bahrain di aver appoggiato il fallito colpo di Stato del 1981. In Iraq, l'Iran ha avuto un ruolo attivo nel promuovere il Consiglio supremo della rivoluzione islamica, guidato dall'ayatollah Mohamed Bakir Hakim. È stato accusato di fornire addestramento militare ai suoi membri, e di assicurare l'accesso all'Iraq del sud attraverso il territorio iraniano. È stato ugualmente attivo nell'aiutare i movimenti Amal e Hezbollah in Libano.

A causa di queste accuse, fondate o meno, l'Iran è visto con sospetto in molte capitali arabe. Il presidente egiziano Mubarak, per esempio, considera Teheran come la fonte principale di instabilità nella regione, e la accusa di fornire sostegno politico e militare ai gruppi islamisti. In questo contesto, il solo alleato ideologico dell'Iran è il Sudan. I due stati sembrano cooperare in vari campi: il Sudan riceve dall'Iran forniture di petrolio a prezzi economici,

(6) *Middle East International*, n. 439, (4 December 1992), p. 5.
(7) *al-Hayat*, 19 novembre e 5 dicembre 1992.
(8) *al-Hayat*, 26 e 29 gennaio, 5 febbraio 1993.

se non gratuitamente. L'opposizione sudanese accusa l'Iran di provvedere addestramento militare, armi leggere e munizioni al Sudan. In cambio, l'Iran ritiene che il Sudan rappresenti un fattore irritante per l'Egitto e fornisca una buona via verso il Nord Africa e in generale verso l'Africa. I due paesi, Sudan e Iran, avrebbero progettato di stabilire una stazione radio chiamata «Voce della Rivoluzione islamica», che avrebbe trasmesso in arabo, diretta al pubblico egiziano, tunisino e algerino [9]. Come conseguenza di questi rapporti fra Iran e Sudan, quest'ultimo è stato accusato da Egitto e Algeria di sostenere attività sovversive. In particolare, l'Egitto ha accusato il Sudan di ospitare campi per l'addestramento militare di membri di gruppi islamisti e di permettere a elementi islamisti militanti di rifugiarsi nel suo territorio (per esempio, il Sudan ha fornito passaporti a dirigenti islamisti quali Rashid al-Ghannushi[10]).

In parallelo con la crescente sfida dei gruppi islamisti e con la percezione di legami fra di loro e l'Iran o il Sudan, alcuni stati arabi hanno cominciato a collaborare per rispondere alla minaccia comune.

La Tunisia ha dato inizio ad alcuni piani con stati arabi e islamici per scambiarsi informazioni e coordinare le loro attività riguardanti i gruppi islamisti. Il ministro tunisino degli Esteri Habib Ben Yahia ha dichiarato che queste iniziative sono state recepite positivamente da molti membri dell'Organizzazione della Conferenza islamica [11]. Nel maggio 1992, è stato stabilito un comitato algerino-tunisino per coordinare le politiche di sicurezza contro il terrorismo e le attività sovversive [12]. Il comitato si è riunito in ottobre, dopo l'arresto di alcuni militanti islamisti in Tunisia che si disse arrivassero dall'Algeria [13]. Nello stesso mese, una delegazione ufficiale pakistana ha visitato la Tunisia per scambiare informazioni. Il Pakistan si è impegnato a «sfrattare» islamisti algerini e tunisini residenti nel suo territorio [14]. Nel giugno 1992 il ministro di Stato pakistano per gli Affari Esteri ha visitato la Tunisia e i due paesi hanno discusso di cooperazione nella sicurezza [15]. Anche il ministro degli Esteri della Turchia ha visitato la Tunisia per discutere di cooperazione nella sicurezza fra i due stati [16]. Il presidente tunisino Ben Ali ha scritto all'ex-presidente afghano Mougadadi chiedendogli di controllare il sostegno afghano ai gruppi islamisti [17]. Nel gennaio 1993, l'Alto Comitato tunisino-egiziano, guidato dai primi ministri dei due paesi, ha riesaminato la

(9) *al-Hayat, 6 dicembre 1992.*
(10) al-Wafd, 14 maggio 1991; al-Ahram, 13 luglio 1991.
(11) *al-Hayat*, 15 febbraio 1992.
(12) *al-Hayat*, 23 maggio 1992.
(13) *al-Hayat*, 25 ottobre 1992.
(14) *al-Hayat*, 26 maggio 1992.
(15) *al-Hayat*, 19 giugno 1992.
(16) *al-Hayat*, 17 gennaio 1993.
(17) *al-Hayat*, 5 giugno 1992.

cooperazione nella sicurezza contro attività terroristiche [18]. Il governo tunisino ha inoltre coordinato i suoi sforzi con la Mauritania per controllare le attività degli studenti tunisini in Mauritania [19].

Oltre alle varie relazioni bilaterali, la diplomazia tunisina ha portato all'attenzione delle istituzioni internazionali l'importanza della cooperazione nella sicurezza regionale. Per esempio, nel novembre 1992, ad un incontro africano sui diritti umani il presidente tunisino Ben Ali ha messo in guardia sull'impatto dei «movimenti fondamentalisti estremisti» sulle società africane [20]. In un contesto differente, ha avvertito del pericolo di «movimenti fondamentalisti razzisti e estremisti» attraverso il Mediterraneo, e ha richiesto una strategia mediterranea per contenere e finalmente sradicare questi movimenti. Se non si sviluppa tale strategia - ha sostenuto - questi movimenti potrebbero diventare una minaccia seria per la stabilità e per la sicurezza della regione [21]. Anche al vertice del Maghreb arabo, tenuto nel 1992 in Mauritania, è stata discussa la questione dell'estremismo religioso ed è stata approvata una risoluzione che esorta i suoi stati membri a cooperare nella lotta contro il terrorismo.

Anche l'Egitto è stato attivo nel portare avanti la cooperazione nella sicurezza con altri stati arabi contro la violenza attribuita ai gruppi islamisti[22]. Oltre alla già ricordata collaborazione con la Tunisia, l'Egitto ha avuto strette consultazioni con Algeria, Libia e Pakistan. Nell'agosto 1992 i ministri degli Interni egiziano e algerino hanno tenuto discussioni ad alto livello. È stato creato un comitato egizio-libanese per coordinare le attività contro il terrorismo e prevenire l'abuso delle frontiere aperte fra i due paesi da parte di elementi sovversivi [23]. Nel novembre 1992 le autorità egiziane hanno scoperto un tentativo di contrabbandare quaranta chili di oro per finanziare attività estremiste in Egitto. Secondo comunicati ufficiali, l'oro era stato ottenuto in Iran, portato in Sudan, e doveva essere contrabbandato attraverso il confine egizio-libanese [24]. L'Egitto ha cooperato con il Pakistan per raccogliere informazioni su militanti egiziani residenti sul territorio pakistano: una delegazione egiziana di sicurezza ha visitato il Pakistan, e quest'ultimo ha acconsentito a fornire all'Egitto informazioni su 63 militanti [25].

Il quadro che da qusti dati emerge è vario e complesso; di certo gli stati nella regione hanno dato inizio alla cooperazione in materia di sicurezza

(18) *al-Hayat*, 7 gennaio 1993.
(19) *al-Hayat*, 14 gennaio 1993.
(20) *al-Hayat*, 3 novembre 1992.
(21) *al-Hayat*, 5 novembre 1992.
(22) *al-Hayat*, 19 agosto 1992.
(23) *al-Hayat*, 26 agosto e 21 dicembre 1992.
(24) *al-Hayat*, 26 novembre 1992.
(25) *al-Hayat*, 29 e 30 dicembre 1992.

interna a livello bilaterale e multilaterale. L'Egitto, la Tunisia e l'Algeria sono gli stati più attivi in questi sforzi: essi si scambiano informazioni relative alle attività iraniane e sudanesi. Altri attori contribuiscono a questi sforzi in vario modo: per esempio, è stato rivelato che l'Olp ha fornito all'Egitto informazioni su campi di addestramento in Iran[26]. I dirigenti dell'Olp sono sempre più scontenti dell'aumento dei rapporti fra Hamas e Teheran, e Yasser Arafat ha pubblicamente accusato l'Iran di intervenire negli affari interni palestinesi e di sostenere Hamas contro l'Olp. Anche il Pakistan è cruciale in questi sforzi, dato che ha ospitato molti *mujahidun* per gran parte degli anni ottanta ed oltre, e ha dato rifugio ad elementi islamisti accusati nei loro paesi o ricercati per essere processati; ciò ha portato a pressioni sia arabe che occidentali, in particolare statunitensi, affinché il Pakistan controllasse gli stranieri. Nel gennaio 1993 il governo pakistano ha annunciato che questi elementi creavano molti problemi interni, e che intendeva espellerli. All'annuncio si sono opposti i movimenti islamisti pakistani che hanno difeso gli «arabi afghani» e chiesto al governo di accordar loro la cittadinanza pakistana [27]. In risposta alla mossa pakistana, il leader afghano Hekmatiar ha annunciato la disponibilità del suo paese ad accogliere gli «arabi afghani» [28].

Nel 1993 il problema della lotta all'estremismo religioso politico e al terrorismo è stato discusso in molti consigli regionali. Per esempio il Consiglio dei ministri arabi degli Interni, tenuto in Tunisia in gennaio, ha enfatizzato l'importanza della cooperazione araba sulle questioni di sicurezza e sullo scambio di informazioni. Nel suo discorso, il ministro egiziano ha fatto riferimento al fatto che «siamo tutti sulla stessa barca, e minacciati dallo stesso pericolo». Il ministro algerino si è lamentato che «non abbiamo riconosciuto in tempo il pericolo posto da ciò che alcune persone hanno fatto nel nome di attività religiose e filantropiche, mentre progettavano fin dall'inizio di usare la violenza e il terrore per prendere il potere» [29].

Il conflitto fra Iran e Sudan da un lato e altri stati arabi dall'altro ha avuto ripercussioni sul funzionamento delle organizzazioni islamiche. Per esempio, all'inizio degli anni ottanta, l'Iran ha cercato di ridefinire e reindirizzare gli obiettivi della Lega del mondo musulmano, fomentando così un conflitto con l'Arabia Saudita, principale patrocinatore della Lega. Gli iraniani spingevano per un programma più politicizzato, mentre i sauditi, e altri stati arabi, erano in favore di obiettivi strettamente religiosi. Un altro esempio è l'Organizzazione della Conferenza islamica (Oci) che è stata il campo di battaglia dei vari conflitti fra Iran e stati arabi che gli si oppongono.

(26) *al-Hayat*, 19 novembre 1992.
(27) *al-Hayat*, 5 e 6 gennaio 1993.
(28) *al-Hayat*, 7 gennaio e 11 aprile 1993.
(29) *al-Hayat*, 5 e 6 gennaio 1993.

Nell'aprile 1993 i ministri degli Esteri dell'Oci hanno richiesto un'effettiva cooperazione fra i paesi musulmani per combattere il terrorismo internazionale, auspicando che gli stati membri si scambino informazioni in materia di sicurezza pubblica e di difesa. Nell'incontro si è anche deciso di instaurare un gruppo intergovernativo per preparare un codice di condotta per combattere il terrorismo internazionale [30].

Infine, in occasione del vertice dell'Organizzazione dell'Unità africana tenuto al Cairo nel giugno 1993, un certo numero di interventi ha fatto riferimento alle minacce alla sicurezza poste dall'estremismo religioso e dalla violenza. In particolare, il presidente Mubarak ha messo in guardia contro la crescente nuova minaccia dei movimenti terroristici e ha richiesto di coordinare gli sforzi per fronteggiarli [31].

2. Attività islamiste transnazionali

Esistono quattro fattori che riguardano lo sviluppo dei legami fra i movimenti islamisti. Un fattore, oltre ai legami personali e fra le organizzazioni, è l'affinità ideologica. Per esempio, Hassan al-Turabi riferisce che il movimento islamista in Sudan è stato influenzato dall'Associazione egiziana dei Fratelli musulmani e dagli scritti di al-Mawdudi. Inoltre, l'Associazione egiziana ha sezioni in un certo numero di paesi arabi nell'est arabo e nel Golfo, perciò negli anni cinquanta, quando i Fratelli musulmani vennero perseguitati in Egitto, si rifugiarono in Arabia Saudita e in altri stati del Golfo. Con il passare del tempo, hanno acquisito ricchezza e instaurato buoni contatti con la loro controparte saudita; così, negli anni settanta, il ruolo di questi individui è stato cruciale nel sovvenzionare attività islamiste in Egitto. Lo statuto del movimento Hamas del giugno 1988 fa riferimento al movimento come a una sezione dei Fratelli musulmani in Palestina [32]. Insegnanti egiziani e sudanesi sono stati un valido aiuto per diffondere idee islamiste negli stati del nord Africa. Un'ulteriore esemplificazione dell'«affinità ideologica» può essere vista nel Partito di liberazione islamica che si è costituito in Giordania, ma ha esteso gradualmente le sue attività ad un certo numero di altri stati arabi.

Il pellegrinaggio come punto d'incontro per attivisti e funzionari islamisti rappresenta un secondo fattore. Il pellegrinaggio alla Mecca fornisce l'occasione per scambi di idee e esperienze. L'idea del pellegrinaggio come incontro politico internazionale è stata suggerita da molti dirigenti e pensatori

(30) Comunicato della XXI Conferenza ministeriale islamica, Karaci, Pakistan, 25 - 29 aprile 1993.

(31) *al-Ahram*, 29 giugno 1993.

(32) Fahmi Howeidi, *al-Ahram*, 1° novembre 1988.

musulmani, compreso il presidente egiziano Nasser nel 1955. Negli anni ottanta, i pellegrini iraniani organizzavano adunate che avevano chiari obiettivi politici militanti che hanno portato, alla fine, a un confronto con le autorità saudite.

Un terzo fattore transnazionale, cui si è fatto riferimento precedentemente, è l'esistenza di conflitti e problemi internazionali che hanno implicazioni islamiche, quali la Palestina e la Bosnia.

Infine, la percezione dell'ostilità occidentale, che in alcuni casi è vista nella forma estrema di una «cospirazione occidentale contro l'Islam e i musulmani», può essere considerata come un quarto fattore. Il processo di globalizzazione, che include il flusso costante di idee, stili di vita e norme culturali, è percepito da alcuni gruppi islamisti come una nuova forma di usurpazione e penetrazione politica, e una nuova forma di dominazione occidentale. La mancanza di determinazione delle grandi potenze riguardo alla tragedia dei musulmani di Bosnia ha rafforzato questi sentimenti e messo in grado i gruppi islamisti di usare questa questione in modo efficace per provare la loro teoria. In alcuni dei loro scritti è tornata in auge l'immagine di una nuova crociata. Infine, la cooperazione nella sicurezza delle élite governative è stato un altro fattore che ha incoraggiato i gruppi islamisti a coordinare le loro attività.

Non è quindi sorprendente che i gruppi islamisti abbiano cercato qualche formula di cooperazione internazionale. Già nel 1937 i Fratelli musulmani fecero il primo tentativo. Vennero discussi due modelli di legami fra le organizzazioni: il primo enfatizzava la coordinazione fra organizzazioni indipendenti e autonome; il secondo, proposto dai Fratelli musulmani d'Egitto, suggeriva una più stretta relazione fra un quartier generale e un certo numero di sezioni.

Una discussione dettagliata degli argomenti pro e contro ognuna di queste posizioni andrebbe oltre lo scopo di questo saggio. È comunque interessante notare la somiglianza nella sostanza fra il discorso islamista e quello comunista a questo proposito. Il nodo centrale della discussione era nel conflitto fra «internazionalismo» da una parte e rispetto per l'indipendenza e l'autonomia delle varie organizzazioni dall'altra.

Nel 1972 è stato proposto un tentativo di riconciliazione fra le due posizioni, che non ha però portato a nulla. All'inizio degli anni ottanta, i Fratelli musulmani egiziani hanno preso l'iniziativa di guidare le attività islamiste internazionali. Sono state mandate all'estero delle delegazioni per discutere la creazione di un'organizzazione internazionale dei Fratelli musulmani e, nonostante alcune obiezioni da parte dei Fratelli nel Golfo, in Sudan e in Tunisia, l'organizzazione è stata costituita.

La caratteristica principale dell'Organizzazione internazionale dei Fratelli musulmani (Oifm) è la centralità dell'Egitto. Il capo dell'organizzazione,

al-murshid al-'amm (guida suprema), è sempre stato egiziano e, secondo il primo articolo dello statuto del gruppo, il quartier generale dell'Oifm è al Cairo. Anche la composizione dell'Ufficio della guida suprema (*maktab al-irshad al-'amm*), che è l'organo esecutivo dell'Oifm, riflette il peso egiziano: consiste di tredici membri (articoli 18 e 19), otto dei quali sono eletti nello stato in cui risiede la guida suprema. Di conseguenza, l'ufficio comprende otto membri provenienti dall'Egitto e uno ciascuno dal Kuwait, Libano, Algeria, Siria e Giordania. Questa preponderanza egiziana è stata criticata da alcuni dirigenti islamisti, in particolare dal sudanese al-Turabi.

L'Oifm non è una coalizione di gruppi islamisti diversi, ma piuttosto un'organizzazione sovranazionale che comprende diverse sezioni dello stesso movimento. Movimenti islamisti significativi, come il Fis in Algeria, al-Nahda in Tunisia o il Fronte nazionale islamico in Sudan non sono mai stati affiliati all'organizzazione. Non esiste prova di intervento dell'Oifm nelle questioni interne dei Fratelli musulmani nei vari paesi musulmani, né di alcun tentativo di sviluppare una strategia complessiva per le sue branche. Piuttosto, l'Oifm è rimasta un foro per scambiare opinioni e far passare risoluzioni a sostegno di questioni islamiche [33].

Per esempio, nel febbraio 1980 l'Oifm ha pubblicato una risoluzione che metteva in guardia su alcuni sviluppi internazionali compresa una «invasione comunista dell'Afghanistan», e sulla politica americana contro l'Iran e a sostegno di Israele. Identificava tre forze negative all'opera contro il mondo islamico, cioè il comunismo, il sionismo e lo spirito delle crociate [34]. Nel settembre dello stesso anno ha pubblicato una risoluzione che condannava la politica repressiva della Siria contro i Fratelli musulmani [35]. Nel giugno 1981 ha sostenuto l'Iran contro l'Iraq, condannando il partito di governo Ba'th perché ateo e chiedendo ai soldati iracheni di unirsi alla rivoluzione islamica[36].

Non esiste prova dell'esistenza di legami istituzionali o di una stretta cooperazione tattica fra le organizzazioni islamiste negli stati arabi. I dirigenti di questi movimenti si incontrano occasionalmente a conferenze e seminari a Teheran, Khartoum o in qualche capitale europea. Nel 1986 è stato riportato che dirigenti di movimenti islamisti si sono incontrati a Ginevra sotto il patrocinio dell'ex-presidente algerino Ahmed Ben Bella. Erano presenti all'incontro rappresentanti di Egitto, Iran, Iraq, Algeria, Libano e Siria, e i partecipanti hanno valutato le prospettive dei movimenti islamisti in questi paesi [37]. Secondo lo stesso rapporto, l'incontro ha approvato la costituzione

(33) Per un'analisi dettagliata della struttura e dei problemi interni dell'Oifm, si veda al-Ahram Center for Political and Strategic Studies 1990, pp. 291-310.

(34) *al-Da'wa*, febbraio 1980.

(35) *al-Da'wa*, settembre 1980.

(36) *al-Mukhtar al-islami*, 17 giugno 1981.

(37) *al-Ittihad*, 14 maggio 1986.

di campi di addestramento in Sudan da far amministrare a rappresentanti di gruppi differenti.

Nell'aprile del 1991 il leader islamista sudanese al-Turabi ha fondato la Conferenza popolare arabo-islamica, e durante l'incontro di inaugurazione tenuto a Khartoum, ha affermato che la conferenza avrebbe funzionato come una nuova piattaforma per il movimento islamico e i suoi alleati. Secondo alcuni, l'obiettivo di al-Turabi nel costituire la conferenza era di dare inizio ad una «internazionale islamista» che potesse sostituire l'Oifm, che è dominata dai Fratelli musulmani d'Egitto, e l'Organizzazione della conferenza islamica, dominata dagli stati favorevoli allo *status quo* [38]. È comunque interessante notare che ha partecipato all'incontro una delegazione di Fratelli musulmani guidata da Mustafa Mashhur, vicario della guida suprema. L'incontro ha approvato una struttura permanente che include un segretariato generale a Khartoum, mentre al-Turabi è stato eletto segretario generale [39].

3. Diplomazia islamica collettiva

L'invasione del Kuwait nell'agosto 1990 ha fornito ai gruppi islamisti un'opportunità per dimostrare la loro influenza regionale e la loro abilità nel prendere iniziative diplomatiche collettive. L'analisi delle posizioni prese da questi gruppi in favore o contro l'Iraq va oltre lo scopo di questo saggio [40]; qui l'enfasi sarà posta su come questi gruppi hanno sfruttato la crisi per accrescere il proprio ruolo nella politica regionale. È comunque interessante osservare la similarità di queste posizioni in termini di sostanza e giustificazioni. In un'analisi prospettica delle posizioni dei gruppi islamisti in diversi paesi musulmani, James Piscatori osserva la loro comune invocazione del simbolismo politico dell'Islam. Parole come *jihad*, infedeli, crociate, e i nomi delle città sante sono state enfaticamente usate dagli islamisti per denunciare l'esistenza di truppe straniere nelle terre arabe e le misure prese dall'Arabia Saudita, il Kuwait e i loro alleati arabi [41].

Queste similarità nelle posizioni hanno spianato la strada ad azioni politiche collettive. Un incontro islamico internazionale è stato tenuto a Amman (Giordania) fra il 12 e il 15 settembre 1990 per discutere gli sviluppi della crisi «da una prospettiva islamica». All'incontro hanno partecipato molti rappresentanti di gruppi islamisti: i Fratelli musulmani di Egitto, Giordania, Yemen e Siria; il Fronte nazionale islamico del Sudan; al-Nahda della Tunisia; l'Associazione islamica del Pakistan; il Partito islamico della

(37) *al-Ittihad*, 14 maggio 1986.
(38) Ibrahim Ali 1995.
(39) *al-Sha'ab*, 14 maggio 1991.
(40) Per un'analisi dettagliata di queste posizioni, vedi: Piscatori 1991B, pp. 1-27.
(41) *Ibid.*, pp. 3-18.

Malesia; il partito laburista egiziano; Hamas della Palestina; il gruppo algerino *al-Irshad wa al-islah* (Società per la guida e la riforma, poi divenuto partito Hamas) guidato da Sheikh Nahnah. Vi hanno inoltre partecipato un certo numero di figure islamiche indipendenti. I partecipanti erano chiaramente preoccupati per la presenza di soldati stranieri nella regione. Il piano approvato nell'incontro includeva la necessità di lavorare per impedire lo scoppio della guerra, mandare via i soldati stranieri dalla terra araba, mettere fine all'assedio contro la popolazione musulmana irachena, «mettere fine al problema del Kuwait in un modo che si assicuri la libertà della popolazione del Kuwait nella loro patria, in un quadro arabo-islamico», e garantire i legittimi diritti di tutte le parti senza l'intervento straniero. È stato anche deciso di costituire una delegazione per incontrare le parti coinvolte.

La delegazione si è incontrata con re Hussein di Giordania, re Fahd dell'Arabia Saudita, il presidente iracheno Saddam Hussein e il presidente iraniano Rafsanjani. Questi sforzi non hanno portato a nulla, e la delegazione non ha mai proposto un piano concreto per mettere fine alla crisi. Il fatto che alcuni membri della delegazione avessero già espresso una posizione contro le misure adottate dall'Arabia Saudita e dal Kuwait ne aveva ridotto drasticamente la credibilità come negoziatrice/mediatrice. Il reale significato dell'iniziativa, comunque, era di mettere in grado i dirigenti dei gruppi islamisti di agire come rappresentanti della diplomazia del popolo. Ad una conferenza stampa che riassumeva i risultati degli incontri, i membri della delegazione sottolineavano che l'assenza di una condotta veramente islamica (*al-manhaj al-islami*), o la sua debolezza nella maggior parte degli stati arabi, è la causa fondamentale della mancanza di democrazia, del divario fra governi e governati, e della creazione di crisi e tensioni fra gli stati arabi. A loro avviso, il compito immediato era quello di far uscire i soldati stranieri dalla regione, dato che il loro vero obiettivo era distruggere il potere iracheno permettendo così a Israele di espandersi a spese degli stati arabi. L'altro loro obiettivo era indebolire i movimenti islamisti. Infine, la delegazione ha richiesto l'intensificazione degli sforzi per trovare una soluzione araba e islamica della crisi[42].

Un'altra iniziativa islamica è venuto dalla «Guida popolare internazionale islamica», che è strettamente legata alla Libia. È stata costituita una delegazione, presieduta da Mahmud al-Sherif, capo dell'Associazione per la propaganda missionaria islamica, con rappresentanti del partito laburista dell'Egitto, al-Nahda della Tunisia, Hamas della Palestina, la Società per la guida e la riforma dell'Algeria, e altri rappresentanti di Turchia, Pakistan e Senegal. La delegazione ha visitato Iraq, Siria, Yemen, Iran e Giordania per consultazioni. al-Sherif ha sottolineato la necessità di raggiungere una soluzione islamica; ha chiesto all'Iraq di ritirarsi dal Kuwait in modo che gli Stati

(42) *al-Sha'ab*, 9 ottobre 1990 e *The Islamic Digest*, novembre 1990.

Uniti non avessero una scusa per intervenire militarmente. Ha anche richiesto un ritiro simultaneo dei militari iracheni e stranieri, da rimpiazzare con altri arabi e islamici [43].

4. Conclusione

Come argomentato nell'introduzione, nel corso delle ultime due decadi la politica interaraba è stata deideologizzata. Con la fine delle ideologie rivoluzionarie del nazionalismo arabo e del socialismo, la politica regionale ha acquisito una sostanza più pragmatica e realista. La crescita dei movimenti islamisti e il loro impatto nelle relazioni regionali mette alla prova questa argomentazione. In maniera simile alla situazione degli inizi degli anni sessanta, quando gli stati arabi erano divisi in due gruppi, regimi rivoluzionari e regimi conservatori, questi stati sono ancora una volta divisi in base a differenze ideologiche. È difficile stabilire se questa divisione si acuirà nei prossimi anni o se gli imperativi della *raison d'etat* e degli interessi nazionali offuscheranno una tale distinzione. È importante sottolineare tuttavia, la natura dinamica e cangiante della divisione. Gli stati che appartengono al «campo islamista» devono fare affari con gli altri: il riavvicinamento fra Egitto e Sudan del luglio 1993 ne è un esempio calzante. Le strette relazioni fra la Repubblica iraniana e la Siria sono in funzione dei rispettivi interessi e realtà politiche nazionali. Anche le strette relazioni fra Sudan e Iraq sono spiegate con il fatto che sono ambedue isolati politicamente e messi al bando dalle potenze occidentali. Similmente, i regimi che affrontano la minaccia dell'opposizione islamista continuano a rispettare gli ideali e le norme dell'Islam. Questi regimi sono particolarmente sensibili e a volte vulnerabili alle accuse di essere troppo secolarizzati e contro l'Islam. In quasi tutti gli stati arabi il bisogno di autenticità e particolarismo ha ancora un forte fascino, che nessun governo può trascurare o ignorare. Da questa prospettiva, il confronto fra regimi e opposizione islamista è un caso specifico nel dibattito mondiale tra globalismo e particolarismo, un esempio del bisogno di specificità culturale.

Si arriva così a una situazione caratterizzata da un confronto fra un'alleanza transnazionale islamista e una transnazionale anti-islamista. Oltre a coordinare le loro attività, ambedue le alleanze lavorano scrupolosamente per assicurarsi aiuto e sostegno extra regionale. Ambedue competono per il controllo delle comunità musulmane nel mondo, e competono anche per la solidarietà delle principali potenze occidentali, in particolare degli Stati Uniti. Ad esempio in un'intervista rilasciata alla Cnn nel 1993, Sheikh Omar Abdel

(43) *al-Sha'ab*, 11 e 18 dicembre 1990.

Rahman (guida del gruppo egiziano radicale *al-jama'a al-islamiyya*) ha cercato di qualificare se stesso e il suo movimento come moderati, e non ha esitato a lodare gli Stati Uniti e le loro istituzioni.

I possibili sviluppi futuri dell'influenza del fattore islamista sulle relazioni regionali in Medioriente dipendono in larga parte dalla possibilità che un movimento islamista assuma il potere in un paese arabo chiave. Un tale sviluppo aumenterebbe certamente la forza dei movimenti islamisti attraverso il mondo arabo. Nonostante la sua importanza nella regione, l'Iran rimane uno stato non arabo e sciita, fatto che limita la sua abilità di influenzare altri stati regionali. Nel caso che un movimento islamista dovesse assumere il potere in uno stato-chiave arabo, resta da vedere se gli altri stati arabi perseguirebbero una politica di pacificazione, oppure di scontro verso un tale nuovo arrivato. Ciò dipende da un certo numero di fattori come l'importanza del paese in questione, il suo peso politico e abilità di influenzare gli altri, la sua disponibilità a distribuire risorse all'estero e, infine, la sua capacità nel costruire coalizioni regionali e internazionali.

9. L'ascesa dei movimenti islamisti e la risposta occidentale: scontro di civiltà o scontro d'interessi?

di Shireen T. Hunter

Gli avvenimenti verificatisi nel mondo arabo e sulla scena mondiale - tra cui le varie guerre in Medioriente e le reazioni internazionali ad esse - hanno inciso in maniera rilevante sull'evoluzione dei movimenti islamisti - in particolare sulla loro percezione dell'Occidente e sul loro atteggiamento in merito ai rapporti con i paesi occidentali. D'altro canto, le opinioni esposte e le azioni intraprese dai leader islamisti, sia nei loro paesi che all'estero, hanno influito profondamente sulle percezioni che gli altri stati hanno del loro potenziale impatto sulla politica regionale ed internazionale, e le politiche verso i paesi arabi si sono pertanto formate su queste percezioni. In breve, c'è stata un'interazione dinamica tra i movimenti islamisti e la comunità internazionale.

L'ascesa dei movimenti islamisti è stata seguita con attenzione e preoccupazione in molti stati, grandi e piccoli, musulmani e non musulmani - inclusa l'Unione Sovietica e gli stati nati dalla sua disgregazione, in particolare la Russia. Sono state, però, la sfida islamista all'Occidente e la risposta di quest'ultimo che hanno generato la maggiore controversia. Poiché gli islamisti hanno espresso ostilità verso vari aspetti della cultura occidentale, la sua politica nei confronti del mondo arabo ed islamico, nonché il suo modo di gestire i rapporti Nord-Sud - e poiché gli islamisti hanno giurato di ridurre o eliminare l'influenza occidentale sul mondo musulmano - l'Occidente si è sentito a ragione minacciato dalla loro apparizione.

Tuttavia, a partire dalla rivoluzione iraniana nel 1979, quando per la prima volta il mondo occidentale prese coscienza della potenza politica e culturale degli islamisti, all'interno della comunità accademica e politica occidentale sono state espresse opinioni divergenti in merito alla natura della sfida islamista ed al grado di minaccia che essa rappresenta per gli interessi occidentali.

Durante gli ultimi anni, queste divergenze di opinione sono state esasperate dagli avvenimenti nel mondo arabo - in particolare, dalla crescita dell'influenza degli islamisti in Algeria, in Egitto, in Giordania e tra i palestinesi della Cisgiordania e di Gaza, associata a certi sviluppi sensazionali sulla scena

internazionale, come la disintegrazione dell'impero sovietico. Altri due fattori hanno poi contribuito ad allargare il divario di opinioni. In primo luogo, ad eccezione dell'Iran (un paese non arabo) e il Sudan (uno stato africano), nessun movimento islamista ha ancora conquistato il potere politico in nessuno stato arabo. Ciò rende difficile valutare quanto le dichiarazioni dei leader islamisti, nel caso in cui essi dovessero prendere il potere, siano una guida attendibile per un'azione futura nel mondo arabo. Questa situazione ha reso estremamente difficile fare un'accurata valutazione delle eventuali conseguenze per gli interessi occidentali dell'avvento di un governo islamista in uno o più stati musulmani nei prossimi anni. Il problema è aggravato dal fatto che esistono varie sfumature di opinione all'interno dei movimenti islamisti su una vasta gamma di argomenti, compresi i rapporti con l'Occidente. In più, i leader islamisti esprimono opinioni diverse in merito allo stesso argomento di fronte a pubblici differenti. Così, gli analisti che studiano questo tema si imbattono frequentemente in dichiarazioni contraddittorie, sugli stessi argomenti, fatte da leader islamisti a seconda che si rivolgano ad interlocutori occidentali o musulmani.

Un'altra fonte di divergenza di opinioni è il fatto che il fenomeno islamista incide su molti stati occidentali in modi e gradi differenti. Tuttavia, questo problema può essere superato abbastanza facilmente focalizzandosi semplicemente su singoli paesi o su un gruppo di paesi che condividono le stesse preoccupazioni e valutando il grado della loro vulnerabilità alla sfida islamista.

Risulta difficile calibrare esattamente le conseguenze a breve e lungo termine del fenomeno islamista per gli interessi occidentali. Il compito di valutare la minaccia viene complicato anche dalla tendenza di vari attori, inclusi i governi arabi, a manipolare il fenomeno islamista al fine di conservare l'appoggio occidentale ed evitare impopolari riforme interne. Ciononostante ci sono sufficienti informazioni sulla natura e il carattere di vari movimenti islamisti, sui comportamenti di tali movimenti al potere, e sui fatti relativi all'evoluzione storica dell'Islam, per poter formulare un giudizio fondato sulle implicazioni del fenomeno islamista per gli interessi occidentali.

Prima di procedere alla valutazione di tali implicazioni, questo capitolo passerà in rassegna le posizioni degli esperti e dell'opinione pubblica negli Stati Uniti, e laddove opportuno, in altri paesi occidentali riguardo a:

1) le cause dell'ascesa dei movimenti islamisti, inclusa la misura in cui le politiche occidentali verso gli stati arabi hanno contribuito all'espansione di questo fenomeno;

2) il carattere e gli obiettivi principali di questi movimenti;

3) la compatibilità o il contrasto fra gli obiettivi islamisti e gli interessi occidentali;

4) la natura e la gravità dell'eventuale minaccia islamista verso l'Occidente.

1. Le opinioni occidentali sull'islamismo

L'opinione degli esperti e degli osservatori qualificati, negli Stati Uniti e più in generale in Occidente, sulle cause profonde del fenomeno islamista si è evoluta rispetto a quando quest'ultimo catturò l'attenzione occidentale con la rivoluzione iraniana.

Inizialmente, la maggior parte degli studiosi occidentali considerava l'islamismo come un fenomeno prevalentemente sciita e persiano. La radicalizzazione della popolazione sciita e l'apparizione di gruppi islamisti sciiti come gli Hezbollah, che si verificarono in Libano in seguito all'invasione israeliana del 1982, servirono a rafforzare tali ipotesi. Secondo questa corrente di pensiero, certe caratteristiche della fede sciita, unite alla struttura del clero sciita, hanno reso gli sciiti più sensibili alle correnti islamiste radicali[1].

Questa visione non corrispondeva, tuttavia, alle realtà del mondo arabo ed islamico. Nei primi anni ottanta, ad esempio, i movimenti islamisti più forti presenti in Siria ed in Egitto erano esclusivamente sunniti [2]. Attualmente in Turchia, le correnti più estremiste e fondamentaliste sono riscontrabili tra le sette sunnite, come la Naqshbandiyya, mentre la popolazione sciita turca è in grande maggioranza legata alle tradizioni laiche del kemalismo. Ad ogni modo, a partire dagli ultimi anni ottanta, la crescente forza dei movimenti islamisti nei paesi a predominanza sunnita, come l'Algeria, la Tunisia, l'Egitto e la Giordania ha provato l'infondatezza di questa teoria; ma anche all'inizio degli anni ottanta, alcuni studiosi ed analisti non aderivano a questa teoria [3].

Gli studiosi occidentali si sono trovati in disaccordo anche riguardo alla misura in cui due distinti ordini di fattori abbiano alimentato il fenomeno islamista: da un lato, il malessere sociale, politico e culturale delle società musulmane, unito al desiderio popolare di indipendenza interna ed esterna, dall'altro lato le caratteristiche intrinseche dell'Islam [4]. La maggior parte degli studiosi riconoscono l'esistenza di una molteplicità di fattori che contribuiscono allo sviluppo del fenomeno islamista; essi divergono, invece, sul peso relativo da attribuire ai vari fattori. Tuttavia questa valutazione è importante, perché da essa dipende, in larga misura, sia la natura delle minacce che gli islamisti potrebbero porre agli interessi occidentali, sia il tipo

(1) Ad esempio, molti in Occidente sostenevano che la militanza sciita in Iran e in Libano fosse dovuta alla propensione degli sciiti al fanatismo e al loro culto del martirio, nonché all'esistenza di una classe clericale con una base economica indipendente dallo Stato.

(2) Hafiz al-Asad soppresse brutalmente gli islamisti siriani con il massacro di Hama, dove morirono ben 30.000 persone. Sul movimento islamista siriano, v. Hinnebusch 1988, pp. 39-54; v. anche, Lawson 1982, pp. 24-27. Sugli islamisti egiziani, v. Esposito 1992, pp. 133-40

(3) V., ad esempio, Hunter 1988B, pp. 189-200.

(4) Sulle cause originarie dei movimenti islamisti v., tra gli altri, Hunter 1988A. V. anche Dekmejian 1985.

di risposte da dare al fenomeno. La valutazione delle cause dell'islamismo ha pertanto significative implicazioni politiche. Ad esempio, se si accetta l'opinione secondo cui la causa principale della crescita del fenomeno islamista è rappresentata dai problemi politici, sociali ed economici del mondo arabo, allora il rimedio migliore sarebbe cercare di risolvere queste difficoltà o, se non altro, di ridurne l'intensità. Questa valutazione implica inoltre che la minaccia posta agli interessi occidentali dall'islamismo è di natura economica e politica e può quindi essere gestita attraverso l'accordo e il compromesso tra islamisti, governi arabi ed occidentali. Per contro, l'ipotesi che attribuisce il fenomeno islamista alle caratteristiche intrinseche dell'Islam - in particolare, alla sua fusione dell'ambito spirituale con quello temporale e alla sua incompatibilità con il modernismo e la filosofia sociale e politica dell'Occidente - lascia scarse prospettive di accordo.

1.1. Le cause primarie dell'anti-occidentalismo degli islamisti: culturali o politiche ?

Una prima linea divisoria è tra quegli studiosi che attribuiscono una parte di responsabilità per i sentimenti anti-occidentali degli islamisti alle stesse politiche occidentali e quelli che vedono tali sentimenti come un risultato delle caratteristiche intrinseche dell'Islam, assolvendo così l'Occidente da ogni responsabilità. Al primo gruppo appartengono gli studiosi vicini alla cosiddetta tradizione terzomondista della cultura accademica occidentale, che prosperò negli anni sessanta e settanta. Questi studiosi, nell'insieme, tendevano a identificare le cause primarie dei problemi che l'Occidente aveva con i paesi del Terzo Mondo - specialmente quelli più radicali - nel passato imperiale e coloniale dell'Occidente, e propugnavano una politica più attiva dell'Occidente, volta ad aiutare lo sviluppo economico e sociale di questi paesi e a cambiare certi aspetti del comportamento occidentale verso questi stati. L'altro gruppo di osservatori, invece, ha elementi in comune con i cosiddetti orientalisti, la cui tradizione di studi ha attribuito il comportamento dei paesi orientali - in particolari quelli arabi ed islamici - a certi tratti e peculiarità culturali dell'Islam [5].

Dunque, il primo gruppo di studiosi, che potrebbe essere definito come neo-terzomondista, non vede un'inevitabile e ineluttabile inimicizia o conflitto tra l'Islam e l'Occidente. Secondo questo gruppo di studiosi, l'impulso contro la dominazione straniera ha contribuito fortemente all'ascesa dei movimenti islamisti. Questo impulso, tuttavia, sottolineano gli esperti, non è specificamente islamico, ma è condiviso da molti musulmani laici. Essi credono, inoltre, che proprio le politiche adottate dagli Stati Uniti e dai

(5) Per «orientalismo» si intende il modo prevalente in cui la cultura occidentale, specie europea, ha studiato l'Oriente; per l'analisi critica dell'orientalismo v. Said 1991 (NdC).

governi occidentali, soprattutto quelle adottate verso gli arabi e i musulmani, sono la principale causa delle tendenze anti-occidentali degli islamisti; in particolare, il sostegno occidentale ai regimi repressivi ed impopolari del Medioriente e ciò che i musulmani definiscono come sostegno unilaterale allo stato di Israele [6]. Così, lo studioso francese François Burgat crede che «...stiamo assistendo alla terza fase del processo di decolonizzazione. La prima fase è stata politica [e ha generato] i movimenti indipendentisti; la seconda è stata economica [ed ha provocato] la nazionalizzazione del Canale di Suez in Egitto, o del petrolio in Algeria; l'ultima fase è culturale...» [7]. Secondo questi esperti «neo-terzomondisti», negli ultimi anni, la guerra guidata dagli americani contro Saddam Hussein in Iraq, unita all'inazione dell'Occidente di fronte alle atrocità serbe contro i musulmani bosniaci, ha contribuito ad aumentare l'influenza degli islamisti e ad esasperare i loro sentimenti anti-occidentali [8]. Questi esperti sono inoltre inclini a credere che sarebbe possibile raggiungere qualche forma di compromesso e di accordo tra gli islamisti e l'Occidente, a condizione che quest'ultimo cambi parte delle sue politiche.

L'altro gruppo di analisti, che potrebbero essere chiamati neo-orientalisti, respinge, invece, l'idea di una forte connessione tra le politiche occidentali e le inclinazioni anti-occidentali degli islamisti. Essi vedono piuttosto le tendenze anti-occidentali degli islamisti come l'inevitabile conseguenza di uno «scontro di civiltà». Un eminente sostenitore di questa visione è il professor Bernard Lewis, il quale crede che l'anti-occidentalismo, e soprattutto l'anti-americanismo degli islamisti derivi da una miscela di «umiliazione, invidia e paura». In un articolo intitolato «Le radici della rabbia musulmana», egli osserva che l'iniziale ammirazione dei musulmani per l'Occidente si è trasformata in ostilità e rifiuto, e, continua: «...Ora più che mai sono il capitalismo e la democrazia occidentali che forniscono un'autentica ed attraente alternativa ai tradizionali modelli di pensiero e di vita. I leader [islamisti] non si sbagliano quando vedono la civiltà occidentale come la maggiore sfida al modello di vita che essi desiderano conservare o ripristinare per i loro popoli...» [9]. Egli spiega, poi, che l'intensità dei sentimenti anti-americani degli islamisti deriva dal fatto che «...gli Stati Uniti, come legittimi eredi della civiltà europea ed incontrastati leader dell'Occidente, hanno ereditato i

(6) Per un'elaborazione di questo tema, v. i lavori indicati nell'ultimo rimando della nota 2 e nella nota 4; v. anche, Said 1992, p. 27.

(7) V. i commenti di François Burgat in Burgat 1986, p. 25. Vedi anche Fuller 1992, p. A-17.

(8) V. l'intervista con l'esperto francese, Gilles Kepel, su *L'Express*, 6 maggio 1993, pp. 32-35; v. anche Eqbal Ahmad «Soul Struggles», *New Statesman & Society*, 28 giugno 1991, pp. 23-24. Secondo l'autore, la guerra del Golfo ha accresciuto di molto il fascino dell'Islam fondamentalista anti-americano.

(9) Lewis 1990, pp. 47-60.

conseguenti rancori, diventando l'oggetto principale dell'odio e della rabbia repressa» [10]. Secondo Lewis, l'antagonismo degli islamisti va oltre le specifiche politiche; piuttosto, nel mondo musulmano l'Occidente «...si trova di fronte ad uno stato d'animo e ad un movimento che trascende di gran lunga i problemi e le politiche e i governi che le perseguono. Non si tratta d'altro che di uno scontro tra civiltà - la reazione forse irrazionale, ma sicuramente storica di un antico rivale contro la nostra eredità giudaico-cristiana, il nostro presente laico e l'espansione a livello mondiale di entrambi...»[11]. Anche il professor Samuel Huntington raccoglie il tema dello scontro tra civiltà: per lui, il conflitto di civiltà deriva dall'incompatibilità dell'Islam con le nozioni filosofiche occidentali fondamentali della democrazia e della modernità [12]. Anche Daniel Pipes vede le cause originarie delle tendenze anti-occidentali degli islamisti nella paura del fascino e del potere esercitati dalla cultura occidentale, e nella rivalità storica tra Islam e Cristianesimo. Secondo lui: «...Più una cultura estranea è attraente, più i fondamentalisti musulmani la temono e la combattono. Un *mullah* iraniano di primo piano dichiarò che l'obiettivo principale della rivoluzione islamica è "sradicare" la cultura americana dai paesi musulmani. Egli probabilmente non ha mai pensato alla cultura sovietica come una minaccia comparabile» [13].

La teoria di un evitabile scontro tra l'Islam e l'Occidente è diventata più popolare dopo il collasso dell'Unione Sovietica. Le ragioni di questo sviluppo sono svariate e complesse, ma un fattore risalta in modo particolare: nella mente di molti occidentali, l'Islam - e non semplicemente i gruppi islamisti più radicali - ha preso il posto del comunismo come il nuovo nemico. I seguenti commenti servono ad illustrare questo punto: un editoriale apparso sul *Sunday Times* di Londra nel 1990 affermava: «Quasi ogni mese diminuisce la minaccia proveniente dal Patto di Varsavia; ma ogni anno, fino alla fine di questo decennio e oltre, aumenterà la minaccia proveniente dall'Islam fondamentalista. Essa differisce per forma e intensità dalla minaccia della guerra fredda; ma l'Occidente dovrà imparare come contenerla, proprio come una volta ha dovuto imparare a contenere il comunismo sovietico» [14]. Ugualmente, secondo il commentatore britannico Peter Jenkins: «mantenere a bada l'Islam è stata una preoccupazione dell'Europa sin dal 1354, quando Gallipoli cadde, e fino all'ultima occasione in cui i turchi si trovarono alle porte di Vienna, nel 1683. Esso rappresenta ancora una volta una preoccupazione in vista della rivoluzione islamica» [15]. Un commentatore e giornalista

(10) *Ibid.*
(11) *Ibid.*
(12) Huntington 1993, pp. 22-49.
(13) Pipes 1986, p. 948.
(14) Cit. in Pipes, 1990, p. 29.
(15) *Ibid.*, p. 28.

americano vede solo alcune minacce serie per gli Stati Uniti, una delle quali è «un mondo islamico unito sotto il vessillo del fondamentalismo di tipo iraniano e in lotta esistenziale contro l'Occidente infedele»[16].

Tuttavia, gli studiosi americani e di altri paesi occidentali non sono i soli a considerare il conflitto tra Islam ed Occidente come uno scontro tra civiltà, o a vedere l'Islam come il principale rivale ideologico dell'Occidente dopo il crollo del comunismo. Alcuni leader islamisti hanno talvolta espresso opinioni similari. In un discorso al primo Congresso islamico sulla causa palestinese, svoltosi a Teheran nell'ottobre del 1991, Rashid al-Ghannushi, il leader islamista tunisino, disse quanto segue:

L'Occidente come concetto di civiltà ha visto muovere il suo centro di gravità dall'Europa occidentale all'America, e poi all'Europa orientale. Israele rappresenta la proiezione di questo centro verso Oriente per annientare il suo carattere specifico, la sua ricchezza spirituale e la speranza dell'umanità per una nuova rinascita...La ragione essenziale del fallimento e della debolezza dei tentativi di liberare la Palestina risiedono, a mio avviso, nella debolezza delle basi ideologiche, nella mancanza di una visione strategica globale ideologica e di civiltà che potrebbe servire ad educare e addestrare i militanti al fine di renderli consapevoli - e con loro tutta l'umanità - dei pericoli che il progetto occidentale-americano-sionista rappresenta per il genere umano e la civiltà e della grave responsabilità che si sono assunti i veri credenti e coloro che difendono la dignità e la libertà dell'uomo [17].

Anche altri islamisti sostengono opinioni simili, come si può desumere dai paragrafi dedicati all'analisi del discorso islamista nei capitoli del presente volume. I due gruppi di studiosi occidentali, sopra descritti, non concordano neppure sulla strategia più adatta per affrontare il fenomeno islamista. I «neo-orientalisti», che aderiscono alla teoria dello scontro tra civiltà, credono nella necessità di una severa politica di contenimento e di interdizione, e tendono a considerare ingenui coloro che credono possibile un compromesso tra l'Occidente e gli islamisti. Essi sostengono che l'Occidente non dovrebbe cadere nella trappola di riconoscere agli islamisti un ruolo nel processo politico. Martin Kramer, ad esempio, indica come «apologeti» quegli studiosi che ritengono l'Islam capace di riforma e che vedono la possibilità di raggiungere un *modus vivendi* tra l'Islam e l'Occidente; Kramer avverte che, un secolo fa, altri occidentali hanno avuto convinzioni simili, per poi rimanerne solo delusi, ed afferma, poi, che l'attuale fase di rinascita islamica, al pari delle precedenti, potrebbe esaurirsi entro la fine del secolo, a condizione che: «non venga istigata da una ripresa sconsiderata della politica adottata dall'amministrazione Carter verso l'Iran - una politica che, mettendo al primo

(16) V. Charles Krauthammer, «The Foreign Policy President», *Washington Post*, 16 aprile 1993, p. A-25.

(17) Estratto dal testo del discorso di Ghannushi nella versione conosciuta dall'autore.

posto i diritti umani, inaugurò l'era degli ayatollah» [18]. Per contro, i neo-terzomondisti credono che, nell'affrontare il fenomeno islamista, l'Occidente dovrebbe, da un lato, adottare «politiche più sensibili alle necessità delle economie del Terzo Mondo» e, dall'altro, dovrebbe permettere all'Islam «di uscire dalla clandestinità e di imparare a sopravvivere nelle contese elettorali...»[19]. Essi credono anche che il «contenimento» totale sarebbe costoso, e forse anche pericoloso, perché, per usare le parole di Robin Wright, «sfidare un'ideologia che è sostenuta da un sistema economico fallito è un conto; demonizzare una fede e una cultura centenarie è un altro» [20].

Da parte loro, i leader islamisti, tra cui Rashid al-Ghannushi (a dispetto delle sue opinioni sul conflitto di civiltà tra credenti e non credenti) hanno indicato l'esistenza di aree che accomunano l'Occidente e l'Islam. Ad esempio, in un discorso tenuto all'Università di Westminster il 6 ottobre 1992, Ghannushi espresse la speranza che una migliore comprensione dell'Islam da parte degli occidentali li avrebbe messi in grado di vedere che «abbiamo molti denominatori comuni su cui può essere stabilita una cooperazione fruttuosa»[21].

La posizione ufficiale statunitense su questo argomento tende a non vedere tutti i movimenti islamisti come intrinsecamente ed irrimediabilmente anti-occidentali. Così, durante un'audizione al Congresso sul cosiddetto fondamentalismo islamico, tenuta in seguito agli avvenimenti verificatisi in Algeria nel 1992, lo statunitense direttore della Cia, Robert Gates, disse: «non sono ancora disposto ad ammettere che il fondamentalismo islamico è, per sua natura, anti-occidentale ed anti-democratico. Ci sono nella regione alcuni elementi fondamentalisti - essi non sono al governo - che non sono necessariamente di quel tipo, e penso che vi sia anche un'evoluzione in atto» [22]. Il vice Segretario di Stato americano per le questioni del Vicino Oriente e dell'Asia meridionale, Edward Djerejian, in un ormai famoso discorso al Meridian International Center, nel giugno del 1992, disse che: «Se c'è una considerazione che posso lasciarvi questa sera, è che il Governo degli Stati Uniti non vede l'Islam come un altro "ismo" che si contrappone all'Occidente, o minaccia la pace mondiale. Si tratta di una risposta troppo semplicistica ad una realtà complessa. La guerra fredda non sarà sostituita con una nuova competizione tra l'Islam e l'Occidente.» [23].

(18) Kramer 1993.

(19) Fuller 1992.

(20) Wright 1992, p. 145. V. anche Marr 1992, p. 50.

(21) Dal testo del discorso di Ghannushi ad un seminario presso il Centre for Democratic Studies, dell'Università di Westminster, il 6 ottobre 1992, intitolato «Islam and the West: Realities and Prospects».

(22) Testimonianza di Robert Gates alle audizioni davanti alla Commissione Affari Esteri, Camera dei Rappresentanti, «The Future of U.S. Foreign Policy in the Post-Cold War Era», 1/4.F, 4-25 marzo 1992, pp. 228-229.

(23) Dal testo del discorso di Edward Djerejian nella versione conosciuta dall'autore.

1.2. Il fenomeno islamista: monolitico o diversificato?

L'opinione occidentale è divisa anche sul carattere e gli obiettivi principali dei movimenti islamisti, inclusa la questione se il fenomeno islamista sia monolitico o diversificato al suo interno. Questo è un tema importante che riguarda la prospettiva futura dei rapporti tra l'Islam e l'Occidente, ed ha anche serie implicazioni politiche per l'Occidente; è quindi importante passare in rassegna le varie opinioni al riguardo. Su questo tema la linea divisoria tra i due gruppi di analisti è meno chiara, tuttavia i «neo-terzomondisti» sembrano essere più disposti a vedere le differenze esistenti tra i vari gruppi islamisti, e non aderiscono alla visione monolitica del movimento: i «neo-orientalisti», invece, considerano queste differenze insignificanti.

La maggior parte degli studiosi accettano l'esistenza di varie tendenze all'interno dei movimenti islamisti. Ad esempio, si sono fatte distinzioni tra l'Islam «tradizionalista» e quello «rivoluzionario» o tra ciò che il professore James Bill ha definito Islam «della dirigenza», contrapposto all'Islam «popolare» [24]. Altri analisti hanno classificato i vari gruppi islamisti sulla base della loro tattica per conquistare il potere, suddividendoli tra i cosiddetti «gradualisti» - inclusi quelli disposti ad utilizzare il processo elettorale per ottenere riforme - e quelli che credono in una rapida e, se necessario, violenta azione per destituire i governi esistenti ed istituire gli stati islamici [25].

Viene sottolineata anche un'altra divisione, quella tra quei gruppi islamisti che credono nella possibilità di riformare l'Islam incorporandovi certe idee e nozioni straniere, incluse quelle prese a prestito dall'Occidente, e quelli che credono che l'Islam fornisce già tutte le risposte. La maggior parte degli studiosi sembrano anche consapevoli del fatto che i vari movimenti islamisti differiscono l'uno dall'altro in quanto riflettono le condizioni specifiche, e i tratti storici e culturali, dei loro rispettivi paesi. Inoltre, essi credono che, anche all'interno dei singoli paesi, sono presenti differenti tipi di gruppi islamisti e che anche un singolo movimento può essere diviso in due o più fazioni, in contrasto l'una con l'altra su alcuni punti della dottrina e della strategia.

Sebbene riconoscano queste varianti, quegli studiosi che tendono a vedere il movimento islamista come un monolite credono che, con la possibile eccezione del cosiddetto Islam «tradizionale» o della «dirigenza», tutti i movimenti hanno un programma radicale: vogliono cambiare il carattere dei governi musulmani esistenti e perseguire obiettivi che sono, in ultima analisi, contro gli interessi occidentali. Questi studiosi rilevano che tutti questi movimenti vogliono istituire governi islamici, assicurare il dominio completo della *Shari'a*, ed eliminare l'influenza economica, politica e culturale dell'Occiden-

(24) Bill 1984, pp. 108-127.
(25) Per un'eccellente analisi di questi punti, v. Dekmejian 1985.

te dal mondo musulmano. Secondo questa visione, l'unica differenza tra i movimenti islamisti riguarda i tempi e la metodologia a seconda cioè che il cambiamento debba avvenire immediatamente e violentemente, oppure gradualmente e pacificamente. Questi studiosi concludono pertanto che è di poco conforto per l'Occidente il fatto che questi gruppi si trovino in disaccordo tra loro su alcuni argomenti. Inoltre, quegli studiosi inclini ad accettare una visione più monolitica del fenomeno islamista sottolineano l'esistenza di una crescente rete di contatti e di comunicazione che si è sviluppata tra questi gruppi. Mentre non tutti gli studiosi di questa scuola aderiscono all'idea che un «Islamintern» abbia sostituito il Comintern degli anni della guerra fredda, essi credono, però, che i legami esistenti tra i gruppi islamisti, e la comunanza dei loro obiettivi finali, siano molto più profondi di quanto credono quegli studiosi che vedono l'islamismo come un fenomeno diversificato.

La tendenza a vedere il movimento islamista come un monolite si è rafforzata in seguito al collasso dell'Unione Sovietica. Ciò è accaduto in parte perché, mentre l'Unione Sovietica era al potere, molti occidentali vedevano l'Islam, soprattutto l'Islam «tradizionale» e «della dirigenza» come un potenziale alleato contro il comunismo. È accaduto talvolta che l'Occidente collaborasse con i gruppi islamisti non tradizionali per combattere il comunismo, come avvenne in Afghanistan, dopo l'invasione sovietica nel 1979. Con la fine della guerra fredda e il collasso dell'Unione Sovietica, l'Occidente, non solo, non ha avuto più bisogno dell'Islam come potenziale alleato, ma anzi, lo ha visto sempre più come un rivale ideologico ed un ostacolo alla vittoria globale del liberalismo occidentale. Così, diversamente dal passato, quando alcuni studiosi propugnavano una strategia occidentale a doppio binario, che prevedeva la lotta contro gli estremisti islamici e l'alleanza con i musulmani tradizionalisti, ora molti analisti propugnano una politica russo-occidentale per contenere l'Islam. Anche prima della totale disintegrazione dell'Unione Sovietica, lo storico Walter McDougall, vincitore del premio Pulitzer, vedeva la Russia come: «avamposto del cristianesimo contro il nemico comune. Qualora l'impero russo dovesse rischiare di crollare in Asia centrale, sarà inevitabile una guerra totale di religione combattuta con armi nucleari, chimiche e biologiche» [26]. Un altro commentatore americano, William Lind, ha suggerito che: «il ruolo della Russia come parte dell'Occidente assume una particolare importanza alla luce di un potenziale risveglio islamico...L'Unione Sovietica mantiene il vitale fianco destro dell'Occidente, che si estende dal Mar Nero a Vladivostok» [27].

La posizione ufficiale statunitense, descritta in maniera eccellente da Edward Djerejian, vice Segretario di Stato per gli affari del Vicino Oriente e

(26) Cit. in Pipes 1990, p. 29.
(27) *Ibid.*

dell'Asia meridionale, vede i movimenti islamisti come un fenomeno diversificato. Nel discorso del 1992 citato in precedenza, egli disse che: «nei paesi di tutto il Medioriente e del Nordafrica, vediamo gruppi o movimenti che tentano di riformare le loro società mantenendo gli ideali islamici. Si nota una notevole diversità nel modo in cui questi ideali vengono espressi. Dietro questi movimenti non rileviamo un progetto monolitico o coordinato a livello internazionale» [28]. Questa posizione, nelle sue linee essenziali, ha continuato a prevalere anche dopo il cambio di amministrazione avvenuto negli Stati Uniti nel gennaio del 1993.

1.3. Valutazione delle principali teorie sul fenomeno islamista

Considerando la teoria neo-orientalista di uno scontro tra civiltà - una teoria che vede la nascita del movimento islamista come il risultato di caratteristiche intrinseche dell'Islam - si deve ammettere che la vitalità politica passata e presente dell'Islam è dovuta in gran parte al fatto che l'Islam ha una dimensione sia temporale che spirituale, e che non fornisce una chiara delimitazione tra le rispettive sfere della vita pubblica e della vita privata. Ma è anche vero che, in pratica, storicamente nei paesi musulmani c'è quasi sempre stata un chiara demarcazione e separazione tra il campo della politica e del governo (*dawla* e *siyasa*) e la religione (*din*) [29]. È anche un fatto storico che - sebbene i sistemi legali delle società islamiche fossero basati sulla *Shari'a* e sebbene i principi islamici determinassero il codice morale della società - in pratica, se non in teoria, la religione era subordinata alla politica. Ad esempio, gli studiosi islamici affermano chiaramente che, al fine di mantenere l'ordine ed evitare il caos, un governante ingiusto e pertanto (per definizione) non islamico è meglio che nessun governante.

Persino l'ayatollah Khomeini, che più tardi diffuse la teoria che l'istituzione della monarchia è incompatibile con l'Islam, all'inizio non aveva nessuna obiezione contro di essa, nella misura in cui il monarca avesse governato secondo i principi islamici [30]. Peraltro, la popolarità delle idee costituzionaliste in tutto il mondo islamico negli ultimi 100 anni - anche in certi circoli clericali, come durante la rivoluzione costituzionale in Iran del 1905-06 - contraddice anche la teoria secondo cui il fenomeno islamista è una conseguenza inevitabile della fusione tra religione e politica e tra le sfere spirituale e temporale nell'Islam. Al contrario, è più sensata ed avallata dai dati esistenti l'opinione che l'ultima ondata di rinascita islamista sia scaturita

(28) Dal testo del discorso di Djerejian.

(29) Per una documentata confutazione della nozione secondo cui la fusione tra religione e politica è intrinseca alla dottrina e alla storia islamica, v. Ayubi 1991 (NdC).

(30) Infatti, nel 1943 l'ayatollah Khomeini disse che: «...gli *'ulama'* non vollero mai distruggere i fondamenti del governo...Essi non hanno mai, fino ad oggi, contestato i fondamenti principali della monarchia...» Cit. in Rajaee 1989, p. 57.

dall'incapacità dei governi laici degli ultimi settant'anni nel provvedere alla giustizia sociale ed economica, e nell'assicurare la partecipazione popolare.

Ad esempio, ha avuto molta importanza la crescente spaccatura tra i settori più occidentalizzati e quelli più tradizionali delle società musulmane, e la conseguente dualità culturale in molti paesi musulmani. Durante gli ultimi cinquant'anni, nel mondo musulmano l'occidentalizzazione è divenuta spesso un requisito per il progresso sociale ed economico, impedendo così l'ascesa sociale dei settori più tradizionali della popolazione. In tutto il mondo musulmano c'è stata, quindi, una connessione tra il blocco della mobilità sociale, riservata agli occidentalizzati, la conseguente frustrazione delle aspirazioni popolari, e l'aumento di popolarità delle teorie e dei movimenti islamisti. Questo fattore ha esasperato la polarizzazione delle società musulmane fra i tradizionalisti e i modernisti, facendo dell'Islam l'ancora ideologica dei tradizionalisti. È interessante notare come in Iran - dove l'Islam è al potere da quindici anni - è in atto il processo contrario. Qui, i giovani laureati e gli studenti delle università laiche lamentano il fatto che i laureati in studi religiosi godono di vantaggi ingiusti in termini di accesso al mondo del lavoro. Questa situazione sta ora alimentando sentimenti anti-islamici. Certo, determinate caratteristiche dell'Islam facilitano la sua «ideologizzazione», ma non spiegano affatto la sua recente forza politica. Queste caratteristiche esistevano in precedenza, tuttavia per un lungo periodo l'Islam non è stata una forza politica molto importante nelle società musulmane. Un altro importante fattore che ha determinato la nascita del fenomeno islamista sono stati gli sforzi compiuti dai governi arabi per reprimere i partiti politici laici e, contemporaneamente, il processo di manipolazione dell'Islam al fine di combattere le forze politiche laiche, nella convinzione che l'Islam fosse una forza quietista e conservatrice [31].

Si può quindi concludere che ci sono buone ragioni per credere che le vere cause della nascita dei movimenti islamisti sono molto più terrene di quello che sostengono alcuni studiosi occidentali. Ironicamente, attribuendo l'origine dell'islamismo alla «natura» dell'Islam, essi danno manforte alla tesi degli islamisti circa l'inevitabilità della loro concezione della società e della politica musulmana, ed alla convinzione degli islamisti secondo cui non è possibile alcuna sintesi tra la filosofia occidentale e quella islamica, e, pertanto, un compromesso e un accordo tra l'Islam e l'Occidente. Vedere il fenomeno islamista come un'inevitabile conseguenza delle caratteristiche intrinseche dell'Islam può condurre solo alla polarizzazione interna delle società arabe e musulmane ed all'inizio di una guerra di crociata tra laici e

(31) V., ad es. «Militant Islam's Saudi Paymasters», *Guardian*, Londra, 29 febbraio 1992. Dopo la guerra del Golfo ed il fiasco algerino, il governo saudita ha cercato di arginare il flusso di denaro destinato a questi gruppi, o così esso asserisce. V. Youssef M. Ibrahim, «Saudits Try to Curb Money Aiding to Islamic Militants», *New York Times*, 1 maggio 1993, p. 4.

musulmani, contrapponendo il mondo islamico all'Occidente. Né l'eliminazione del fenomeno islamista o un suo netto indebolimento cancellerebbero il problema dell'estremismo in molti paesi musulmani, dall'Algeria al Pakistan. In definitiva, è l'estremismo - nelle sue versioni sia laica che islamica - la causa principale dell'instabilità politica e, pertanto, la principale fonte di minaccia per gli interessi occidentali. Fintantoché, infatti, non verranno prese in considerazione le cause che stanno alla radice dell'estremismo nei mondi arabo e musulmano, dopo l'eliminazione dell'islamismo qualche altra ideologia potrebbe diventare il veicolo per esprimere le tendenze estremiste. Ciò è precisamente quanto è avvenuto con gli islamisti, che hanno attirato le forze nazionaliste e di sinistra presenti nel mondo arabo, dopo che quest'ultime erano state sconfitte dai governi arabi, in parte proprio attraverso l'uso dell'Islam come contrappeso ideologico.

Per quanto riguarda le cause che sono alla radice della dimensione anti-occidentale delle concezioni degli islamisti, di nuovo sono più vicini alla realtà quegli analisti che tendono a considerarla più come la conseguenza di azioni specifiche dell'Occidente nei confronti degli stati arabi ed islamici che come la conseguenza di un'ineluttabile battaglia tra civiltà. Ad ogni modo, la dimensione culturale del problema non si configura come un conflitto tra cristianesimo e Islam; piuttosto, si tratta di un conflitto tra una civiltà totalmente materialistica e laica ed una civiltà che lascia spazio alla spiritualità. In realtà, molte persone nel mondo occidentale/cristiano non sono contente del laicismo delle loro società. Così, in effetti, lo scontro tra civiltà, come ha rilevato il professor Henry Louis Gates, è tra «fede e laicità», e trascende i confini tra le religioni [32].

Inoltre, la preoccupazione per l'influenza culturale occidentale o i timori circa la perdita dell'identità e dell'autenticità culturale non sono, o non sono mai state, limitate agli islamisti o agli arabi [33]. Al contrario, alcuni elementi laici, sia nel mondo arabo che in altri paesi musulmani, hanno lamentato per lungo tempo la cieca imitazione delle culture straniere. Né la preoccupazione per l'influenza straniera sulla cultura indigena è stata limitata solo al Terzo Mondo. I francesi, ad esempio, sono preoccupati dell'introduzione di parole inglesi nella loro lingua e vedono i ristoranti McDonald o i parchi di EuroDisney come un indebolimento dell'autenticità culturale della Francia attraverso l'intrusione di americanismi. Ma questo tipo di preoccupazione è tutt'altra cosa rispetto al conflitto di civiltà, a meno che l'omogeneità cultu-

(32) Gates 1993, p. 37.

(33) In Africa, ad esempio, la nozione di «negritudine» venne sviluppata al fine di mantenere l'autenticità culturale dell'Africa. Con l'attenuarsi della febbre comunista in Cina, sta riemergendo il confucianesimo, in quanto il popolo sta tornando alle sue idee indigene. V. «Cultural Confusion Sends China Back to Confucius», *Christian Science Monitor*, 24 maggio 1993, p. 10.

rale del mondo o la cosiddetta globalizzazione della cultura occidentale non sia vista come un interesse vitale occidentale.

In definitiva il conflitto di civiltà, nella misura in cui esso esiste al di là della tensione tra la spiritualità e l'assoluto laicismo, si risolve in un conflitto tra la civiltà dei poveri e dei senza potere, e quella dei ricchi e dei potenti. È un conflitto tra quelli che hanno il potere e quelli che non l'hanno, tra quelli che controllano il destino del mondo e quelli che sono soggetti a questo controllo. Ma non c'è nulla di nuovo o di esclusivamente islamico in questo conflitto. I movimenti anti-colonialisti, i tentativi dei paesi del Terzo Mondo di conquistare l'indipendenza economica, il dibattito Nord-Sud, e i tentativi del Terzo Mondo di riformare i sistemi economici e politici internazionali durante gli anni settanta sono stati tutti aspetti di questo particolare tipo di conflitto di civiltà, che probabilmente continuerà ancora per lungo tempo, indipendentemente dalle fortune dei movimenti islamisti.

Per quanto riguarda il problema dell'incompatibilità intrinseca dell'Islam con la democrazia, e dell'ostilità degli islamisti verso l'Occidente a causa della loro natura non democratica, è chiaro che, se la democrazia viene identificata con l'assoluto laicismo, allora esiste un conflitto tra l'Islam e la democrazia. Tuttavia, se la democrazia viene definita come un sistema di governo basato sulla partecipazione popolare e il consenso della maggioranza, e la protezione dei diritti fondamentali della minoranza nell'ambito del codice morale globale della società in generale, allora ci sono numerosi aspetti dell'Islam che sono, e possono essere resi, compatibili con la democrazia. Inoltre, quegli analisti che tendono a vedere l'Islam come un fattore intrinsecamente incompatibile con la democrazia lo considerano anche come assolutamente immutabile e incapace di cambiamento. Tuttavia, l'esistenza di posizioni giuridiche ampiamente diversificate all'interno delle varie scuole islamiche, nonché il posto importante che la *ijtihad* (esegesi individuale) occupa nella tradizione islamica, soprattutto nell'Islam sciita, crea opportunità quasi illimitate di interpretazione dei principi islamici che possono renderli compatibili con nuove situazioni. Ciò permette anche lo sviluppo di ciò che potrebbe essere definita una Riforma islamica.

L'esperienza dell'Iran, dove gli islamisti sono al potere, illustra come qui questo processo di cambiamento sia già in atto. Questo processo è stato provocato dalla comprensione da parte dei leader islamici dei limiti della legge islamica nel gestire una società moderna, nonché le stesse realtà storiche e culturali dell'Iran, e pertanto, della necessità di una *ijtihad* creativa[34]. Una descrizione dettagliata di come questo processo si sia sviluppato in Iran non rientra nello scopo di questo saggio tuttavia si può sottolineare che,

(34) Un concetto in auge in Iran è la cosiddetta «fegh-e puya» («giurisprudenza del cercatore», vale a dire innovativa).

per molti aspetti, nella Repubblica islamica d'Iran è stata data priorità alle necessità dello Stato ed agli imperativi del governo, rispetto alle considerazioni religiose. Infatti, come risultato di una serie di riforme graduali in Iran, è iniziato un lento e difficile processo verso la separazione tra chiesa e stato[35]. Le seguenti citazioni tratte da un articolo di Robin Wright sul *Los Angeles Times* illustrano alcuni aspetti di questo processo:

...La nuova legge sul divorzio dell'Iran contiene molti precedenti impliciti che alimentano un nuovo spirito di riforma riguardante alcuni argomenti - come il rapporto tra Chiesa e Stato - simili a quelli che furono al centro della riforma cristiana del XVI secolo. Il precedente più significativo è il riconoscimento della superiorità dello stato sull'Islam, in quanto un divorzio deve essere attuato attraverso lo stato e in base ai codici civili ripresi dalla legge europea, e non in base alla *Shari'a*. Il nuovo codice accenna anche alla separazione dei poteri tra la moschea e lo stato... Infatti, poiché l'Iran è stato governato per 14 anni dall'Islam, la consapevolezza dei temi e delle scelte è spesso più avanzata a Teheran. E alcune delle sfide più ardite alle tradizioni musulmane provengono da iraniani quali Abdol Karim Sorooshe... che alcuni vedono come una versione musulmana di Martin Lutero... [36].

2. Gli obiettivi dei gruppi islamisti: punti di conflitto con l'Occidente

Al fine di valutare le potenziali implicazioni della crescita dei movimenti islamici è importante discernere i loro obiettivi, e valutare in che modo e in quali settori essi confliggono con gli interessi occidentali. Come viene chiarito nei capitoli di questo volume che trattano dei singoli paesi, tutti i gruppi islamisti vogliono creare società e stati islamici, basati sulla legge e la morale islamiche, la cui legittimazione politica può derivare solo dall'Islam. Tuttavia le opinioni degli islamisti dei vari paesi differiscono sulle caratteristiche specifiche di uno stato islamico, sul come dovrebbe essere governato e da chi, e sui mezzi attraverso i quali dovrebbe essere istituito.

2.1. Democrazia

Secondo quasi tutti gli studiosi e gli analisti occidentali, a livello ideologico e filosofico esiste un conflitto fondamentale tra il concetto di società e di stato basati e regolati sulla legge islamica, e i valori democratici laici e liberali del mondo occidentale. Inoltre, l'idea della fusione fra religione, politica e stato, e della concessione o del rifiuto di privilegi per motivi religiosi è del tutto contraria alla filosofia occidentale laica.

(35) Per un'elaborazione di questi temi, v. Hunter 1992A, pp. 14-31.

(36) V. Robin Wright, «Muslims Open Up to Modern World», *Los Angeles Times*, 6 aprile 1993, p. H-12.

Perciò, molti commentatori occidentali individuano un conflitto fondamentale, tra l'obiettivo degli islamisti di creare società e governi regolati dalla legge e dalla morale islamiche, e l'obiettivo occidentale di diffondere la democrazia e i diritti umani. Per dirla con Daniel Pipes: «Gli americani hanno difficoltà ad appoggiare un governo che fustiga i bevitori di alcolici, taglia le mani ai ladri e lapida gli adulteri»[37]. La stessa repulsione è avvertita anche dalla maggior parte degli europei. Il problema della compatibilità dell'Islam con la democrazia è un soggetto sul quale l'opinione occidentale è profondamente divisa. Anche qui, un gruppo di studiosi - ossia i neo-orientalisti - vede l'islam intrinsecamente in contraddizione con la democrazia. Ad esempio, secondo Amos Perlmutter: «Qui c'è una sorprendente dose di ignoranza e di pii desideri: la questione non riguarda la democrazia ma la vera natura dell'Islam. L'Islam, fondamentalista o di altro tipo, è compatibile con la democrazia rappresentativa liberale di stile occidentale orientata alla difesa dei diritti umani? La risposta è un secco "No"»[38]. Altri - ossia i «neo-terzomondisti» - credono sia possibile sviluppare una versione islamica di democrazia [39]. Le affermazioni contraddittorie di vari leader islamisti su questo soggetto contribuiscono a confondere ulteriormente il dibattito.

Il problema fondamentale di questo dibattito è la definizione di «democrazia» e il suo significato. Quegli analisti occidentali che vedono un'incompatibilità intrinseca tra l'Islam e la democrazia tendono a definire quest'ultima un sistema laico di governo, caratterizzato dalla completa separazione della religione dallo stato, dove la volontà popolare è la fonte della legge e della legittimazione politica, e una serie di diritti individuali, derivati dal principio della «legge naturale», sono garantiti dallo stato. Definita in questo senso la democrazia è incompatibile con l'Islam, secondo il quale, almeno in teoria, non c'è separazione tra religione e politica, la sovranità appartiene a Dio e il Corano e la *Shari'a* sono le uniche fonti della legge. Infatti, alcuni leader islamisti hanno apertamente dichiarato che la democrazia è l'equivalente di una bestemmia, e, quindi, è nemica dell'Islam. Questa è l'opinione espressa da Ali Benhadj, uno dei leader del Fis algerino. Secondo l'ayatollah Khomeini, in uno stato islamico non c'è bisogno di un organo legislativo, in quanto le leggi sono già date dal Corano e dalla *Shari'a*, perciò, l'unica funzione di un parlamento in uno stato islamico è quella di regolamentare le politiche applicative. Altri leader islamisti hanno cercato di colmare il divario tra la democrazia laica e l'Islam dicendo che sia il Corano che la volontà popolare sono le fonti della legge e della

(37) Pipes 1986, p. 958.

(38) V. Amos Perlmutter, «Wishful Thinking About Islamic Fundamentalism», *Washington Post*, 19 gennaio 1992, p. A-7. V. anche Lewis 1993, pp. 89-98.

(39) John L. Esposito è uno di questi esperti. Graham Fuller è un altro.

legittimazione politica. Il leader islamista sudanese Hassan al-Turabi è uno di questi [40].

Altri studiosi occidentali, che vedono la possibilità di una versione islamica di democrazia, non equiparano la democrazia al laicismo di stile occidentale. Piuttosto, essi enfatizzano l'aspetto partecipativo e consensuale della democrazia. Analogamente, essi sottolineano l'esistenza del principio della *shura* (consultazione) nell'Islam, così come la crescente tendenza dei movimenti islamisti a partecipare al processo politico, alle elezioni parlamentari e ad utilizzare l'urna elettorale invece della violenza per conquistare il potere. Essi tengono anche conto dei principi islamici della *ijtihad* e della *ijma'* (consenso). Secondo l'opinione di questo gruppo di studiosi, questi due principi permettono di interpretare le regole islamiche rendendole compatibili con le condizioni contemporanee, e permettono la partecipazione popolare al processo politico [41]. In realtà, la maggioranza dei leader islamisti accetta l'importanza della volontà popolare nella struttura di uno stato islamico, sebbene in un senso limitato, e purché essa non si sostituisca alla sovranità di Dio e alla supremazia della legge islamica [42]. Un altro concetto islamico che gli islamisti usano per dimostrare l'intrinseca natura democratica dell'Islam è quello di *bay'a*, o garanzia di fedeltà verso i governanti: la *bay'a* può essere ritirata se il popolo diventa scontento del governante. In tempi moderni, l'applicazione di questo principio significherebbe la possibilità di cambiare un governo impopolare [43].

Dunque lo scontro tra l'Occidente e l'islamismo non riguarda tanto il processo politico necessario ad assicurare la partecipazione e la consultazione popolare, quanto, piuttosto, le fonti della legge e della morale: per gli islamisti, le leggi fondamentali e il codice morale dell'Islam sono divini, eterni e, pertanto, immutabili; per i laici occidentali, sono l'individuo e la società la fonte della legge. Quindi, se il mondo occidentale dovesse considerare di interesse vitale l'applicazione globale del suo modello politico laico, l'obiettivo degli islamisti di creare un sistema politico e sociale islamico sarebbe in verità una minaccia agli interessi occidentali. Sulla base di questo ragionamento, quegli analisti occidentali che aderiscono alla teoria dell'intrinseca incompatibilità tra l'Islam e la democrazia, vedono i tentativi degli islamisti di conquistare il potere attraverso mezzi costituzionali come una minaccia anche più grave dei più violenti atti dei militanti, perché è più difficile contrastare la conquista del potere quando essa è perseguita con mezzi pacifici. In un articolo intitolato «La trappola delle libere elezioni», l'editorialista del *New York Times* Leslie Gelb affermava: «Oggi, nella

(40) Sulle opinioni di al-Turabi, v. al-Turabi 1992D. Anche al-Turabi 1983, pp. 241-260.
(41) Per un'analisi di questi temi, v. al-Hibri 1992.
(42) Esposito e Piscatori 1991, p. 436.
(43) Sulla questione del *bay'a* v. *ibid.*; anche al-Hibri 1992.

maggior parte dei paesi islamici, le libere elezioni porterebbero alla vittoria dei fondamentalisti e sancirebbero l'imposizione della teocrazia...In molti paesi arabi i fondamentalisti hanno fatto pressione affinché venissero svolte libere elezioni...ma è discutibile che il loro vero obiettivo sia quello di promuovere la democrazia...L'Islam non pone nessun confine tra religione e politica. Per quanto non democratico sia l'attuale regime saudita, un regime totalmente islamico - anche se con una più ampia partecipazione politica - sarebbe meno libero» [44].

2.2. Stabilità degli attuali governi arabi

L'Occidente non è soddisfatto di tutti gli aspetti delle politiche condotte dalla maggior parte degli attuali governi arabi, tuttavia esso ha sviluppato con essi rapporti stretti, o quantomeno accettabili sul piano economico, politico e della sicurezza. È comprensibile, pertanto, che l'Occidente sia preoccupato della possibilità che questi governi vengano rimpiazzati da elementi che metterebbero fine a questi rapporti accettabili o, peggio, adotterebbero un atteggiamento di contrapposizione nei confronti dell'Occidente.

Tuttavia, la maggior parte dei gruppi islamisti considera gli attuali governi arabi illegittimi, corrotti, impopolari e non islamici. La maggioranza dei leader islamisti vede una connessione tra il passato coloniale del mondo musulmano e il carattere degli attuali regimi arabi. Così Ghannushi crede che, a seguito dei movimenti di indipendenza anti-colonialisti, l'Occidente si è ritirato dal mondo islamico:

...soltanto tatticamente, lasciandovi gli agenti attraverso i quali esso ha continuato a controllare gran parte del mondo musulmano. Gli agenti sono rappresentati dalle élite occidentalizzate, che si sono allontanate dalla fede e dagli interessi delle masse da loro governate. Che si proclamino liberali o socialisti, essi mancano tutti di legittimità popolare. L'unica legittimazione che hanno deriva dall'oppressione da loro esercitata sul popolo, e dalla loro fedeltà all'Occidente...[45].

Queste opinioni trovano risonanza tra le masse diseredate del mondo arabo, come illustra la seguente affermazione fatta da un venditore ambulante appena istruito di Tangeri:

...Ora quelli di Fez governano allo stesso modo in cui governavano i cristiani. Loro possiedono ville, automobili e servitù, ma quelli di noi che sgobbano per un boccone di pane non hanno guadagnato nulla dal momento dell'indipendenza. Quelli di Fez e gli altri marocchini ricchi hanno dimenticato la loro religione, sono diventati uguali ai cristiani. Talvolta essi parlano francese tra loro. Mandano i loro figli alle scuole

(44) Leslie Gelb, «The Free Election Trap», *New York Times*, 29 maggio 1991, p. A-23.

(45) Queste opinioni vennero espresse nel discorso di Ghannushi citato nella nota 20, p. 3 degli atti.

francesi. Sposano donne francesi...E, ancora oggi, i cristiani continuano a controllare il Marocco [46].

I vari gruppi islamisti e i loro leader hanno opinioni differenti in merito al grado di corruzione e «non islamicità» degli attuali governi arabi, e, pertanto, divergono sull'ipotesi che una riforma islamica - attuata lavorando nel sistema - sia un'opzione realistica. È importante notare, comunque, che l'atteggiamento dei gruppi islamisti su questi argomenti si sta evolvendo in conformità all'atteggiamento assunto dai governi esistenti nei loro confronti. Ad esempio, alla fine degli anni cinquanta, la contrapposizione tra l'Associazione dei Fratelli musulmani e il regime di Nasser in Egitto, incluso il suo stesso imprigionamento, convinsero Qutb che «i tentativi di realizzare un cambiamento dall'interno degli esistenti sistemi politici repressivi musulmani erano futili»[47]. Un diplomatico britannico sottolinea che gli islamisti credono che non si possano avere uno stato ed una società islamici senza rimuovere i loro leader in quanto «Essi hanno invitato l'Occidente e dipendono da esso per la loro permanenza al potere». Questo è anche il motivo per cui essi non si fidano dei loro leader. «Come possiamo aver fiducia dei nostri governanti, quando sappiamo che essi agiscono solo a favore dell'Occidente, e la loro leadership inetta ha portato a disastri catastrofici come la "Guerra dei Sei Giorni" nel 1967?» [48]. Naturalmente, questi islamisti dimenticano che Nasser, che svolse un importante ruolo nell'iniziare quella guerra, non era affatto appoggiato dall'Occidente.

Tuttavia, in altri paesi, come la Giordania, dove il governo si è mostrato disposto a permettere ai gruppi islamisti di partecipare alla vita parlamentare, questi gruppi hanno scelto di operare all'interno del sistema [49]. Il rapporto tra gli islamisti e il governo, però, non è stato facile e, di recente, il governo si è adoperato per limitare il ruolo degli islamisti manipolando le regole elettorali[50]. In Libano anche gli islamisti sciiti, gli *Hezbollah*, hanno scelto di recente la via parlamentare, prendendo parte alle elezioni del settembre 1992, ed ottenendo un ottimo risultato [51]. Anche il movimento islamista tunisino ha

(46) Munson 1988, p. 141.

(47) Esposito 1992, p. 128.

(48) Leach 1991, p. 13.

(49) In merito al processo di democratizzazione giordano, v. Sama Atiyeh, «In Power 40 Years, King Hussein Strives for a Democratic Jordan» *Christian Science Monitor*, 4 maggio 1993, p. 7. V. anche James Whittington, «Hussein Tries to Cope with Islamic Surge», *Financial Times*, 30 aprile 1993, p. 5

(50) Sulle manovre elettorali per indebolire le possibilità di vittoria degli islamisti v.: Peter Waldman «Hussein's Dexterity is Evident as Jordan Election Approaches», *Wall Street Journal*, 5 novembre 1993. V. anche James Wittington «Keeping Jordan's Extremists in line», *Financial Times*, 6 novembre 1993.

(51) Sulle elezioni in Libano e le vittorie degli *Hezbollah*, v. vari numeri del *Foreign Broadcasting Information Service*, FBIS/ME & SA per il mese di settembre 1992.

cercato essenzialmente di operare attraverso il sistema, ma tale possibilità gli è stata negata dal governo [52].

Il caso più drammatico di un tentativo fatto dagli islamisti per conquistare il potere agendo all'interno del sistema è stato quello del «Front islamique du salut» (Fis) in Algeria, tentativo che venne ostacolato dalle autorità quando il Fis appariva avviato a conquistare la maggioranza parlamentare alle elezioni del 1991-92 [53]. Dopo che erano stati negati loro i frutti della vittoria parlamentare, ed in seguito ai provvedimenti emessi dal governo algerino nei confronti dei leader e dei membri del Fis, i militanti più radicali del Fis hanno fatto ricorso in misura crescente alla violenza e ad atti di sabotaggio al fine di indebolire la stabilità del governo in carica [54]. È giusto quindi asserire che c'è una certa connessione tra l'approccio dei governi in carica verso i movimenti islamisti e la propensione di questi ultimi a raggiungere i loro obiettivi agendo all'interno del sistema o ricorrendo alla violenza.

I timori occidentali per i movimenti islamisti derivano essenzialmente dalla propensione di questi ultimi a sfidare gli attuali regimi filo-occidentali e, pertanto, gli equilibri di potere esistenti al livello regionale e globale; i timori dei governi occidentali verso gli islamisti derivano molto meno dal desiderio di questi ultimi di realizzare la morale islamica e i codici penali. Senza dubbio, l'opinione pubblica occidentale, come è stato osservato in precedenza, prova repulsione per la severità delle punizioni corporali islamiche e la maggior parte degli occidentali vorrebbero vedere applicati anche in questi paesi i principi democratici. Tuttavia, di fronte alle realtà della politica internazionale, i governi occidentali hanno spesso appoggiato e assistito regimi arabi come quello di Nimeiry in Sudan, quello dell'Arabia Saudita, che già applicano le punizioni islamiche. Un commentatore statunitense ebbe a dire in proposito: «La maggiore ipocrisia nel dibattito sull'Islam politico consiste nel fatto che gli americani hanno combattuto una guerra [nel Golfo] ed impegnato la loro forza militare e diplomatica per assicurare la sopravvivenza dello stato più fondamentalista di tutti - l'Arabia Saudita» [55]. Lo stesso si può dire degli altri paesi occidentali.

In passato, l'Occidente si è adoperato per contrastare quei movimenti nazionalisti laici presenti nel mondo arabo e musulmano che minacciavano la sua supremazia. Ciò avvenne ad esempio nel caso del colpo di stato anglo-americano contro il governo nazionalista di Mohammad Mossadegh in

(52) In Tunisia, ad esempio, l'opposizione islamista si offerse, anche durante il regime di Bourghiba, di agire attraverso il sistema parlamentare. V. Salem 1988, pp. 164-166. V. anche Esposito 1992, pp. 153-163. V. anche l'intervista di Wendy Kristiansen con Ghannoushi sul *Middle East*, settembre 1991, pp. 19-20.

(53) Sulle elezioni in Algeria, v. vari numeri dell'FBIS/ME & SA per il 1992.

(54) V. *ibid.* e quelli per il 1993.

(55) Haddar 1993, p. 39

Iran nel 1953, e nel caso della spedizione anglo-francese contro l'Egitto nel 1956, in occasione della nazionalizzazione del Canale di Suez.

In breve, il fattore determinante per definire la natura della minaccia agli interessi occidentali e per decidere la risposta dell'Occidente non è mai stata la natura laica o religiosa dei movimenti politici nei paesi arabi e musulmani, ma, piuttosto, la loro propensione a sfidare gli assetti regionali ed internazionali esistenti, basati sulla supremazia occidentale.

2.3. La questione del conflitto arabo-israeliano

Per oltre quarant'anni, la dinamica del conflitto arabo-israeliano e le sue conseguenze per la stabilità della politica regionale, hanno preoccupato l'Occidente in generale e gli Stati Uniti in particolare. Durante la guerra fredda, se si esclude il teatro principale della contrapposizione est-ovest in Europa centrale, la contesa arabo-israeliana è stato il conflitto regionale che con maggiore probabilità poteva degenerare in una contrapposizione tra superpotenze. Per l'Occidente, e soprattutto per gli Stati Uniti, il dilemma principale derivante dal conflitto arabo-israeliano è sempre stato come conciliare da un lato, l'impegno ad assicurare la sopravvivenza e la sicurezza dello stato d'Israele, e dall'altro, il mantenimento di rapporti amichevoli con i governi arabi, in particolare con gli stati ricchi di petrolio del Golfo Persico. Durante la guerra fredda, gli Stati Uniti e l'Occidente erano anche preoccupati per la strumentalizzazione di questo conflitto da parte dell'Unione Sovietica, interessata ad espandere la sua influenza nel mondo arabo.

La connessione che è esistita nelle menti arabe tra il petrolio e il conflitto arabo-israeliano, e tra questo conflitto e la natura dei regimi arabi, ha storicamente complicato le scelte e le politiche occidentali. Le divergenze di opinione nel mondo arabo hanno riguardato il modo in cui la ricchezza petrolifera doveva essere utilizzata nei confronti dell'Occidente: ossia, come uno strumento di pressione o come un mezzo di cooptazione [56].

Gli arabi radicali hanno per lungo tempo dato la colpa a quelli che considerano i governi arabi corrotti, del fallimento arabo nel proteggere la propria terra e i propri diritti. Essi hanno inoltre sostenuto che gli arabi non sarebbero mai stati capaci di tener testa ad Israele fino a che - e a meno che - essi non avessero cambiato il carattere dei loro governi. Questa opinione è stata una parte importante ed integrante dell'ideologia di vari partiti arabi di sinistra come il Ba'th ed altri gruppi nazionalisti arabi. Questo aspetto della filosofia di questi gruppi è stata anche una delle fonti principali di preoccupazione per l'Occidente di fronte alla crescita del radicalismo arabo negli anni sessanta, settanta e ottanta. Negli anni ottanta, tuttavia, la preoccupazione

(56) Per un'analisi di questi argomenti, v. Hunter 1984.

occidentale di fronte alla nascita del radicalismo islamico stava già prendendo il sopravvento sulla preoccupazione per il radicalismo laico.

Il rapporto triangolare tra il petrolio, la natura dei regimi arabi e il conflitto arabo-israeliano si è rivelato drammaticamente chiaro durante la crisi del Golfo Persico del 1990-91. Nella sua propaganda, Saddam Hussein ha rispolverato vecchi slogan arabi al fine di conquistarsi appoggio fra i popoli arabi. Una componente costante della filosofia dei radicali arabi, di sinistra o nazionalisti, è stata, almeno in teoria, la raffigurazione dello stato di Israele come una creazione illegittima collocata dall'Occidente nel cuore del mondo arabo [57]. Inoltre, gli arabi radicali credevano che lo stato d'Israele, così come è attualmente costituito, doveva essere eliminato, attraverso la lotta armata o con altri mezzi. Con il collasso dell'Unione Sovietica e la definitiva sconfitta del nazionalismo radicale arabo nel Golfo Persico, la prospettiva di risolvere il conflitto arabo-israeliano attraverso mezzi pacifici è apparsa più promettente. Nel frattempo, tuttavia, i gruppi islamici hanno ereditato dagli arabi radicali laici l'atteggiamento di rifiuto totale di Israele.

Secondo alcuni studiosi occidentali, c'è stato un diretto legame tra la sconfitta araba da parte di Israele, il discredito subito dal nazionalismo arabo e dalle ideologie di sinistra e la crescita di influenza degli islamisti. In verità, molti studiosi arabi ed occidentali fanno risalire la rinascita dell'Islam nella sua forma attuale alla sconfitta araba del 1967 e all'esame di coscienza che ha generato nel mondo arabo. Ciò che scaturì da questo esame di coscienza fu una reinterpretazione islamica della vecchia ideologia del legame tra il carattere dei regimi arabi e le ripetute sconfitte arabe nella contrapposizione con Israele.

Gli islamisti stabiliscono una diretta connessione tra il dominio dell'Islam e l'età d'oro della civiltà e della potenza arabe, da un lato, e - dall'altro - fra l'allontanamento dall'Islam e il declino arabo. Per essi, quindi, la soluzione di tutti i problemi arabi, incluso il problema di Israele, dipende dal ritorno all'Islam. Diversamente dai radicali arabi laici - che ora sembra abbiano compreso l'inefficacia di una strategia di contrapposizione per risolvere il conflitto arabo-israeliano, e si mostrano disponibili ad una soluzione di compromesso, molti islamisti nutrono ancora sentimenti di rifiuto verso Israele.

L'opinione degli islamisti su questo argomento aiuta a spiegare perché Israele e le potenze occidentali sono preoccupati per la loro crescente forza. Temono che se gli islamisti dovessero conquistare il potere essi farebbero naufragare tutti i tentativi fatti per risolvere pacificamente il conflitto arabo-israeliano, e potrebbero anche annullare i progressi compiuti nel passato,

(57) Mazrui 1977, p. 136, esprime questa opinione nel seguente modo: «Da un lato, Israele è stato virtualmente il cinquantunesimo stato degli Stati Uniti, in virtù dei massicci contributi americani per la sua preservazione, mantenimento e sostentamento. In questo senso, Israele è stato un pezzo di Occidente depositato nel cuore del Terzo Mondo».

come il trattato di pace israelo-egiziano [58]. La posta in gioco è aumentata soprattutto a partire dallo storico incontro tra Yasser Arafat, il Capo dell'Organizzazione per la Liberazione della Palestina (Olp) e il Primo Ministro d'Israele, Isaac Rabin e l'annuncio dell'accordo di Washington del settembre del 1993 che stabilisce l'autogoverno limitato per i palestinesi nella Striscia di Gaza e a Gerico - e l'inizio dei negoziati per estendere un autogoverno al resto della Cisgiordania, a cui hanno fatto seguito i colloqui di pace tra Israele e Giordania. Così, sebbene l'opposizione al processo di pace non sia limitata agli islamisti, e sebbene non tutti gli islamisti si oppongano ad ogni forma di pace, una vittoria islamista potrebbe avere serie implicazioni negative per la stabilità regionale e quindi per gli stati occidentali.

Questi dilemmi sono seri e non possono essere trascurati. Tuttavia, nel lungo periodo, un *modus vivendi* praticabile e duraturo tra il mondo arabo ed islamico e l'Occidente può essere elaborato solo con governi che rappresentino le opinioni e i sentimenti della maggioranza dei loro popoli. Emblematico è il caso della perdita di influenza dell'Olp rispetto ad Hamas a causa dell'incapacità della prima di soddisfare le aspirazioni di indipendenza dei palestinesi. In realtà alcuni studiosi predissero già a metà degli anni ottanta, che il mancato progresso nei colloqui di pace avrebbe rafforzato Hamas [59]. Se i nuovi colloqui di pace tra l'Olp ed Israele riusciranno a suscitare la concreta speranza tra i palestinesi di ottenere migliori condizioni economiche e una maggiore autonomia e, forse, in futuro una forma di ordinamento statale, questo processo è destinato a ridurre il fascino degli islamisti estremisti. Sembra che i recenti successi in questo senso abbiano già ridotto il potere di attrazione di Hamas.

2.4. Un fronte islamico unito?

Gli studiosi statunitensi ed occidentali sono divisi anche sulla probabilità della formazione di un fronte islamico unito, che potrebbe alla fine trasformarsi in uno stato islamico esteso dall'Europa meridionale fino all'Indonesia e alla Grande Muraglia cinese. Anche qui, la linea principale di divisione è tra i «neo-terzomondisti» e i «neo-orientalisti». Secondo questi ultimi, questa entità islamica, ricca di petrolio, forte di un miliardo di persone e potenzialmente armata di armi nucleari e missili a lungo raggio, può trasformarsi in un temibile avversario e in una minaccia per gli interessi occidentali. Gli orientalisti vedono negli attuali sommovimenti nel mondo islamico l'inizio di questo processo, ed usano termini quali «mezzaluna di crisi», «*intifada* globale» o «bomba islamica» per illustrare le dimensioni e la serietà di questa

(58) Sembra che un leader islamista abbia detto che, nell'eventualità di una vittoria islamista in Egitto, l'intero processo di Camp David sarebbe stato rivisto. Cit. in Miller 1993, p. 50

(59) Questo venne predetto dagli esperti molto tempo fa. V. Sahliyeh 1988, pp. 98-99.

minaccia» [60]. Questi analisti credono che esista già una rete islamica e la chiamano «Islamintern» o «Khomeinintern». Ad esempio, Judith Miller, riferendosi ad una riunione di leader arabi islamisti e di sinistra, svoltasi a Khartoum nell'aprile del 1991, ha sostenuto che la conferenza: «ha segnato il primo serio tentativo da parte di uno stato apertamente islamico di definire insieme ad altre figure di primo piano del movimento la loro visione di un nuovo ordine mondiale ed una strategia per raggiungerlo» [61]. Altri studiosi, per lo più appartenenti alla scuola terzomondista, mettono in discussione questa visione di un movimento pan-islamista emergente, ponendo l'accento sull'esperienza storica dei musulmani e degli arabi, sull'attuale divisione del mondo islamico lungo linee etniche e settarie e sull'esistenza di una varietà di conflitti territoriali o di altra natura tra gli arabi e i musulmani, fattori che rendono la realizzazione dei sogni pan-islamici ancora meno probabile della realizzazione di quelli pan-arabisti [62]. Anche la minaccia di un blocco pan-islamista emergente, eventualmente dotato di armi nucleari, è stata molto esagerata. Appare estremamente improbabile che un qualche stato musulmano metta capacità nucleari al servizio di obiettivi pan-islamisti. Ad esempio, nonostante le sue aspirazioni islamiche, il Pakistan è stato attento a non generare alcuna speranza irragionevole riguardo a queste armi. Inoltre, l'impulso a sviluppare armi nucleari deriva principalmente da preoccupazioni riguardanti la sicurezza, o da ambizioni nazionali, e non tanto dal carattere islamico o laico di queste ambizioni. Scorgere nelle capacità nucleari del Pakistan, o nei tentativi disperati compiuti in passato dalla Libia per acquisire armi nucleari, la prospettiva di una «bomba islamica» è assurdo; sarebbe come definire la capacità nucleare statunitense come la bomba cristiana, o la potenza nucleare d'Israele come la bomba ebraica [63]. Così, nel caso del Pakistan, sono state il conflitto con l'India e l'acquisizione da parte di quest'ultima di una capacità nucleare le cause principali che hanno spinto Islamabad ad acquisire una capacità nucleare; nel caso dell'Iraq, è stata l'ambizione nazionalista e pan-arabista di Saddam Hussein ad alimentare la sua ricerca di armi nucleari.

3. Potenziali problemi

Mentre le valutazioni più allarmiste sulla natura e la portata della minaccia che gli islamisti rappresentano per gli interessi occidentali sono esagerate,

(60) V. ad esempio l'articolo di Charles Krauthammer, «The New Crescent of Crisis», *Washington Post*, 16 febbraio 1990, p. A-23.

(61) Miller 1993, pp. 44-45

(62) Nonostante il suo messaggio universale ed egualitario, l'Islam non è riuscito a vincere l'influenza dei fattori etnici e nazionalisti e le divisioni che da essi derivano. V. Hunter 1992B, pp. 24-25.

(63) Ad esempio, John L. Esposito enfatizza questo punto. V. Esposito 1992, p. 174.

una crescita del potere e dell'influenza degli islamisti potrebbe creare numerosi problemi ai paesi occidentali - sebbene in misura diversa - e potrebbe mettere in pericolo una serie di interessi strategici ed economici occidentali, soprattutto nel breve periodo.

3.1. Aumento della pressione migratoria

A causa del progressivo aumento della popolazione musulmana in alcuni paesi occidentali, un aumento del potere di attrazione delle ideologie islamiste e dell'influenza politica dei movimenti islamisti potrebbero avere immediate conseguenze gravemente negative per questi paesi. Gli stati che ospitano il maggior numero di abitanti musulmani - soprattutto se concentrati in alcune città o regioni - sarebbero i più esposti alle conseguenze dirompenti del fenomeno islamista. Soprattutto paesi come la Francia, la Gran Bretagna e la Germania - con le loro popolazioni musulmane numerose e fortemente concentrate - potrebbero essere vulnerabili. Anche gli altri paesi, comunque, non rimarranno immuni dagli effetti dell'ascesa islamista. Se l'influenza delle ideologie islamiste tra le popolazioni musulmane dei paesi occidentali continuasse ad aumentare potrebbero determinarsi conseguenze negative nei rapporti fra comunità. Potrebbero esasperarsi le tensioni razziali e culturali. Porzioni significative della popolazione indigena di un certo numero di paesi occidentali chiave - come la Francia e la Gran Bretagna - sono già preoccupate per la perdita di omogeneità etnica e culturale dovuta alla progressiva crescita delle comunità musulmane, ed al loro crescente attivismo culturale, unito all'indisponibilità ad integrarsi con le culture dominanti.

L'ascesa al potere dei movimenti islamisti in alcuni paesi musulmani chiave, come l'Algeria, l'Egitto e altri paesi arabi, condurrebbe quasi certamente ad un'ondata migratoria verso Occidente, come è avvenuto con la rivoluzione iraniana. La maggior parte di questi immigranti sarebbe probabilmente composta da musulmani laicizzati, filo-occidentali ed istruiti e desiderosi di integrarsi nella cultura occidentale. Tuttavia un nuovo massiccio afflusso di musulmani, sebbene laicizzati, esaspererebbe con tutta probabilità i problemi legati all'incompatibilità culturale ed alla tensione fra comunità.

C'è inoltre il rischio di un crescente numero di cosiddetti «rifugiati economici», che si rivolgerebbero verso l'Occidente a causa dell'inevitabile crisi economica che risulterebbe o dall'aggravarsi del conflitto interno provocato dalle attività degli islamisti o da una vittoria politica degli islamisti. Tale ondata migratoria creerebbe seri problemi economici e politici per un certo numero di paesi occidentali, soprattutto in un momento di elevata disoccupazione, e porrebbe dilemmi morali. L'autore britannico, Charles Moore, dà credito ad una previsione tanto pessimista. Egli afferma: «La Gran Bretagna è fondamentalmente un paese anglofono, cristiano e con popolazione di razza bianca, e se si comincia a pensare che potrebbe diventare

prevalentemente popolato da gente che parla urdu, è musulmana e di razza bruna, si rimane spaventati ed arrabbiati» [64]. In Francia, la controversia se si dovesse permettere alle studentesse musulmane di indossare il velo islamico è un ulteriore esempio del potenziale di conflitto culturale e religioso esistente[65]. Un aumento dell'influenza islamista tra le popolazioni musulmane presenti nei paesi occidentali accrescerebbe la loro tendenza all'attivismo culturale e pertanto aggraverebbe il rischio di una polarizzazione culturale e politica. Questa polarizzazione si è già verificata in una certa misura in Francia ed in Germania, dove i partiti politici nazionalisti estremisti stanno sfruttando a loro vantaggio le preoccupazioni popolari riguardo a tali questioni.

3.2. Le conseguenze in materia di politica estera

L'aumento dell'influenza dei movimenti islamisti potrebbe ripercuotersi negativamente sugli interessi economici, politici e strategici dei paesi occidentali, soprattutto nel breve periodo. L'ascesa al potere dei movimenti islamisti potrebbe colpire gli interessi economici occidentali nei seguenti modi: i) riducendo l'accesso dell'Occidente ai mercati dei paesi musulmani: e ii) incidendo sull'offerta ed il prezzo del petrolio. Molti islamisti propugnano lo sviluppo di economie più autarchiche rispetto alla norma, con modelli di consumo conseguentemente più austeri. Inoltre, la maggior parte di essi vede la presenza economica dell'Occidente come un fattore di indebolimento della loro indipendenza politica e di inquinamento - o, meglio, di «corruzione» - della loro cultura islamica. I tentativi fatti dagli islamisti in Egitto e in Algeria di costringere gli stranieri a lasciare il paese attraverso atti terroristici è un'indicazione di questa tendenza. Anche le forniture occidentali di petrolio, nonché lo stesso prezzo del petrolio potrebbero subire ripercussioni negative. Tali rischi sarebbero particolarmente rilevanti qualora gli islamisti dovessero conquistare il potere in un paese chiave produttore di petrolio, come l'Arabia Saudita. Ma anche la vittoria degli islamisti in un numero sufficiente di paesi non produttori di petrolio - modificando la situazione strategica del mondo arabo ed alterando l'equilibrio di potere - potrebbero consentire agli islamisti di influenzare le politiche petrolifere dei maggiori produttori. A seconda dell'equilibrio tra domanda e offerta sul mercato internazionale del petrolio e della disponibilità di fonti di offerta al di fuori del Medioriente, un simile sviluppo potrebbe avere implicazioni gravi e di vasta portata per gli interessi economici occidentali.

Gli interessi politici e strategici occidentali potrebbero risentire di una crescita dell'influenza islamista nei seguenti modi: i) per l'aumentato rischio

(64) Cit. in Gates 1993.

(65) V. «French School Bars Four Muslims for Scarves», *International Herald Tribune*, 6-7 novembre 1993.

di proliferazione nucleare; e ii) per le accresciute barriere alla possibilità di accesso militare occidentale in Medioriente. In teoria, il rischio della proliferazione nucleare potrebbe aumentare a causa dell'ostilità di questi movimenti verso l'Occidente ed a causa del desiderio degli islamisti, come i radicali arabi laici prima di loro, di raggiungere la parità strategica con Israele. L'ascesa al potere dei movimenti islamisti in un numero abbastanza ampio di paesi potrebbe diminuire drasticamente la capacità delle potenze occidentali di proiettare la loro forza militare nella regione, in quanto è probabile che i governi islamisti rifiuterebbero una cooperazione militare con l'Occidente. Inoltre, come in passato, la paura di subire ritorsioni da parte di gruppi e paesi radicali dissuase alcuni stati arabi filo-occidentali dall'entrare in dichiarate alleanze militari con l'Occidente, la presa del potere da parte dei movimenti islamisti potrebbe produrre lo stesso effetto. Ma potrebbe verificarsi anche un effetto compensatorio. Infatti, le vittorie degli islamisti in numerosi paesi chiave potrebbero spingere, ancor più altri stati a cercare protezione nell'orbita occidentale.

3.3. La dimensione ideologica

La teoria di un inevitabile e definitivo scontro di civiltà tra l'Islam e l'Occidente è chiaramente esagerata. Non si può tuttavia negare il fatto che gli islamisti lancino una sfida ideologica all'Occidente. La pretesa degli islamisti di offrire un'ideologia coerente per l'organizzazione sociale, economica e politica delle società musulmane minaccia la visione occidentale dell'applicabilità universale della sua filosofia liberale e democratica, nell'era post-comunista. Poiché in genere esiste una connessione tra l'affinità ideologica e i modelli di conflitto e di cooperazione tra stati, questa rivalità ideologica tra gli islamisti e l'Occidente potrebbe tendere ad intensificare gli aspetti conflittuali dei loro rapporti, e, nel breve periodo, è molto probabile che ciò accadrebbe.

4. Valutazioni conclusive

Il dibattito sviluppato nella prima sezione di questo capitolo ha mostrato che la natura dei movimenti islamisti e le cause primarie della loro nascita sono estremamente complesse. Le caratteristiche intrinseche dell'Islam - in particolare, una fusione della sfera temporale e spirituale maggiore che in Occidente - hanno svolto un ruolo importante nella crescita del fenomeno islamista. Tuttavia, questi movimenti sono stati essenzialmente influenzati dalle condizioni e dalle esperienze sociali, economiche, politiche e culturali dei loro rispettivi paesi - ossia, il lungo dominio dei regimi autoritari, la repressione del dibattito politico e, in passato, il cinico sfruttamento dell'Islam da parte di alcuni leader politici al fine di controllare la diffusione delle

cosiddette ideologie politiche sovversive, nella convinzione che l'Islam fosse una forza intrinsecamente conservatrice e quietista. A queste cause si aggiungono un forte desiderio di indipendenza e il desiderio di correggere l'attuale squilibrio del sistema internazionale, sfavorevole agli arabi e ai musulmani.

Si è anche visto come la dimensione anti-occidentale dei movimenti islamisti vari anche a seconda delle specifiche esperienze dei diversi paesi. Infatti, non tutti i gruppi musulmani vedono tutti gli stati occidentali sotto la stessa luce. Ad esempio, a causa della loro maggiore influenza in Medioriente a partire dagli anni cinquanta, gli Stati Uniti sono diventati un obiettivo speciale della rabbia degli islamisti. In generale, la storia recente della conquista occidentale dei paesi musulmani è stata una delle cause principali dei sentimenti anti-occidentali nel mondo arabo e musulmano - un sentimento che ovviamente non è limitato agli islamisti. Dunque, le dimensioni estremiste e radicali dei movimenti islamisti scaturiscono largamente anche da fattori diversi dall'Islam, in particolare da un forte senso di risentimento popolare, giustificato o meno che sia, verso l'ingiustizia interna ed internazionale. L'analisi svolta fin qui ha anche mostrato che l'Islam non è affatto statico o incapace di cambiamento; in realtà, indipendentemente da quello che gli islamisti preferiscono, alla fine sarà inevitabile una qualche forma di riforma islamica. Ma queste riforme devono venire dall'interno delle società, come risultato della trasformazione economica e culturale, e le loro forme devono riflettere le realtà dei singoli stati.

Queste conclusioni - unite ad altri fattori, in particolare, al terrificante divario in termini di potenza economica, tecnologica e militare esistente tra l'Occidente e i paesi musulmani - portano ad una valutazione non allarmista della potenziale minaccia islamista a lungo termine per gli interessi occidentali. Questa valutazione è basata sugli effetti dell'inevitabile processo di adeguamento alle realtà interne ed esterne che ogni movimento ideologico e/o rivoluzionario subisce una volta che assume il potere - un adeguamento che tende a produrre cambiamenti nel comportamento in politica interna ed esterna. Questo cambiamento di comportamento avviene sotto l'influenza delle particolari caratteristiche e necessità di ogni paese, ed è il risultato di pressioni provenienti dal sistema politico internazionale - in particolare, la resistenza che altri paesi oppongono alle ambizioni dirompenti degli stati rivoluzionari. Il lento, ma costante adeguamento da parte dell'Iran delle sue idee ed aspirazioni rivoluzionarie islamiche, in risposta alle realtà interne ed alle pressioni del sistema internazionale, è emblematico di questo processo. Poiché la maggior parte dei paesi arabo-musulmani che sono i più probabili candidati ad una vittoria degli islamisti, si trovano in condizioni economiche e geopolitiche anche peggiori rispetto a quelle in cui si trovava l'Iran al tempo della sua rivoluzione, il processo di aggiustamento potrebbe essere per loro più breve. Altri due fattori rendono questa prognosi assai probabile: in primo

luogo, il collasso dell'Unione Sovietica che ha privato i paesi musulmani di un potenziale protettore ed ha prodotto la supremazia geostrategica ed economica dell'Occidente, indebolendo così la capacità contrattuale degli stati arabi. In verità, questo avvenimento ha posto l'Occidente in una migliore posizione, attraverso un accorto ricorso al bastone e alla carota, per accelerare il processo di adeguamento da parte di ogni potenziale governo islamista. In secondo luogo, molti movimenti islamisti hanno imparato dagli errori e dagli eccessi dei rivoluzionari iraniani. Inoltre, se - diversamente dall'Iran - gli islamisti dovessero conquistare una parte del potere o anche del controllo attraverso mezzi pacifici, la loro capacità di imporre cambiamenti radicali nella politica nazionale sarebbe più limitata rispetto a quanto avvenne in Iran. Stando così le cose, la durata e la gravità del danno che gli interessi economici e politici dell'Occidente potrebbero subire sarebbero limitati.

Qualora gli islamisti dovessero andare al potere, essi dovrebbero affrontare le stesse lacune economiche e tecnologiche, e le stesse necessità cui devono far fronte i governi attuali. Così, anch'essi - prima o dopo - non avrebbero altra scelta che venire a patti con l'Occidente. Da questa prospettiva, qualsiasi effetto negativo, provocato da un maggiore ruolo assunto dagli islamisti, che dovesse ripercuotersi sugli interessi economici dell'Occidente potrebbe essere di breve durata. Ciò vale anche per ogni potenziale impatto sull'offerta e sul prezzo del petrolio.

Ad esempio, durante tutti gli anni ottanta, l'Iran non ha mai interferito sul libero flusso del petrolio. E anche gli islamisti arabi non potrebbero ignorare le forze di mercato che determinano il prezzo del petrolio. Anche su un tema tanto importante e delicato come la pace tra gli arabi e gli israeliani, l'impatto a lungo termine degli islamisti sarà probabilmente meno catastrofico di quanto generalmente si suppone. Gli islamisti, come i nazionalisti arabi prima di loro, dovrebbero fare i conti con i limiti militari, economici e politici dei loro paesi. Infatti, a causa dei cambiamenti internazionali che hanno migliorato la posizione strategica e politica dell'Occidente, gli islamisti si troverebbero costretti ad adattare le loro politiche a queste realtà in un tempo più breve rispetto a quanto fecero i radicali arabi, che potevano contare sull'appoggio militare e politico dell'Unione Sovietica, e sulla dinamica della guerra fredda, che limitava la capacità di manovra dell'Occidente. Così, nel breve termine, le vittorie degli islamisti in paesi arabi chiave intralcerebbero il processo di pace, ma, in un periodo di tempo più lungo, essi dovrebbero prendere atto dell'inefficacia di una politica di contrapposizione.

Come è stato notato in precedenza, ci sono scarse possibilità che si riesca a formare un solido blocco islamico. Come nel passato le divisioni tra i nazionalisti arabi impedirono un'azione comune, così anche gli islamisti si impantanerebbero in dispute ideologiche e nazionalistiche. Durante i suoi mille e quattrocento anni di storia, l'Islam è stato incapace di eliminare le

differenze etniche, culturali e di altro tipo tra i vari gruppi di musulmani: in nessun momento della sua storia è stato capace di realizzare l'ideale di un'*umma* islamica unita. Ed è ancora meno probabile che lo sia ora, in un'era di crescenti particolarismi, e passioni etniche e nazionaliste. Anche la possibilità che gli islamisti concludano alleanze con i concorrenti dell'Occidente, quali la Cina, l'India e il Giappone non è molto alta in quanto la maggior parte di questi paesi - soprattutto l'India e la Cina - si sentono minacciati dall'ideologia islamista. In verità, una vittoria degli islamisti potrebbe produrre l'effetto di avvicinare paesi come l'India all'Occidente ed ai suoi alleati.

Non bisognerebbe esagerare neanche il rischio di una proliferazione nucleare, come conseguenza di un aumento dell'influenza degli islamisti. Come è stato discusso in precedenza, le decisioni in merito all'opportunità di sviluppare armi nucleari si basano tendenzialmente su calcoli in termini di sicurezza. Inoltre, i vincoli economici, tecnologici e politici che finora hanno impedito ad alcuni paesi di acquisire armi nucleari continueranno ad esistere e potrebbero diventare anche più forti nel caso di formazione di governi guidati da islamisti.

Perciò, nel lungo periodo, un aumento del potere politico degli islamisti pregiudicherebbe meno la stabilità del mondo arabo, le prospettive di pace e gli interessi economici dell'Occidente di quanto non farebbero il perdurare e l'aggravarsi dei problemi economici e politici che affliggono i paesi arabi, e, soprattutto, la crescente polarizzazione nelle società musulmane dello scontro tra laici ed islamisti. Ciò aumenterebbe il rischio di un'improvvisa esplosione politica, o dello scoppio di guerre civili, con effetti peggiori per gli interessi occidentali rispetto a quelli che probabilmente scaturirebbero da un coinvolgimento degli islamisti nella politica e nel governo.

4.1. La risposta degli Stati Uniti e di altri paesi occidentali

Alla luce di queste conclusioni e della precedente trattazione, cosa si può dire circa la politica degli Stati Uniti - e degli occidentali in generale - verso i movimenti islamisti e il fenomeno islamista?

Come è già stato illustrato nelle pagine precedenti, i responsabili politici americani e la maggior parte di quelli occidentali non aderiscono, e non hanno mai aderito, alla semplicistica teoria che vede l'ondata islamista come una forza monolitica impegnata in una lotta per la vita o la morte con l'Occidente. I responsabili politici occidentali hanno, al contrario, teso ad enfatizzare la diversità di questi movimenti. Infatti, le politiche degli Stati Uniti e dei paesi occidentali si sono sforzate di marcare una linea di distinzione tra i musulmani estremisti e quelli moderati, mettendo in evidenza il fatto che i problemi scaturiscono solo dagli estremisti [66]. Questi paesi hanno anche riconosciuto

(66) V. il testo del discorso di Edward Djerejian, op. cit.

che il fenomeno islamista ha origine da cause sociali ed economiche, anche nella sua dimensione militante. Ad esempio, durante la crisi del Golfo del 1990-91, si parlò molto dell'opportunità di ridurre le disparità di reddito all'interno dei paesi arabi e di colmare il divario tra gli stati arabi ricchi e quelli poveri. Alcuni paesi europei hanno anche compiuto passi tesi a rafforzare i legami economici con gli stati arabi del Nord Africa, dove gli islamisti sono piuttosto popolari. Tuttavia, molte delle promesse fatte durante la guerra del Golfo devono ancora essere adempiute. I responsabili politici statunitensi ed occidentali si sono anche preoccupati, innanzitutto, dell'impatto degli islamisti e delle loro posizioni sulla politica estera degli stati arabi - in particolare su questioni quali il conflitto arabo-israeliano, la natura e la portata dei rapporti arabi con l'Occidente ed altri interessi occidentali discussi in precedenza. Così, nonostante la loro preferenza ideologica per i principi democratici liberali, gli Stati Uniti e gli altri governi occidentali hanno adottato una posizione fondamentalmente neutrale per quanto riguarda l'applicazione delle regole e del codice morale islamici all'interno degli stati arabi.

È comprensibile il fatto che la politica occidentale si sia occupata soprattutto delle minacce a breve termine che gli islamisti potrebbero porre ai propri interessi, e del problema di sventarle. La politica occidentale verso gli islamisti è stata essenzialmente una politica di «interdizione» e «contenimento».

«Interdizione» ha significato contrastare il coinvolgimento dei movimenti islamisti nel processo politico dei loro rispettivi paesi. Questo aspetto della politica occidentale è stato dimostrato nel modo più lampante dall'atteggiamento assunto dall'Occidente nei confronti dell'Algeria, dopo che il Fis ottenne una vittoria alle elezioni parlamentari del dicembre del 1991. Con l'aggravarsi della guerra civile in Algeria, tuttavia, le posizioni dei paesi occidentali hanno subito un'evoluzione. La Francia continua a seguire la linea della totale interdizione, mentre gli altri paesi stanno diventando sensibili all'idea di un dialogo con gli elementi meno militanti del movimento islamista d'Algeria. Il mancato incoraggiamento degli Stati Uniti e di altri paesi occidentali per il processo di democratizzazione del mondo arabo dopo la fine della guerra del Golfo Persico, nonostante le promesse fatte durante la crisi, è originato anche dal desiderio di impedire una vittoria da parte degli islamisti e di conservare l'amicizia con i regimi arabi.

La dimensione del «contenimento» della politica occidentale è consistita in una strategia di indebolimento economico e di isolamento politico di quei paesi - in particolare l'Iran e il Sudan - dove varianti di islamisti sono al potere. La dimensione del contenimento della politica occidentale si è intensificata dopo il collasso dell'Unione Sovietica: ad esempio, nel febbraio del 1992, gli Stati Uniti dichiararono che un aspetto importante della loro politica

verso le nuove repubbliche indipendenti dell'Asia sovietica era il contenimento dell'estremismo islamico e dell'influenza iraniana, in quanto l'Iran era considerato il principale esponente di quell'estremismo [67]. Gli Stati Uniti e l'Occidente hanno adottato una politica di vigilanza anche nei confronti del Sudan [68]. In termini di contatti con i gruppi islamisti, finora il governo statunitense, tranne alcune eccezioni, si è astenuto dallo stabilire un dialogo con questi gruppi. Questa politica è stata suggerita dalla preoccupazione circa la reazione dei governi arabi, e dal timore che i contatti con gli Stati Uniti potessero conferire maggiore legittimità ed influenza a questi movimenti.

In effetti, gli Stati Uniti e, in una certa misura, gli altri paesi occidentali si trovano di fronte ad un dilemma: se essi stabiliscono contatti con gli islamisti, rischiano di inimicarsi e forse di indebolire i regimi arabi amici; ma, se non hanno contatti, perdono l'opportunità di influenzare questi gruppi verso una linea più moderata. La prima politica porrebbe l'Occidente in una posizione estremamente svantaggiosa, qualora questi gruppi dovessero in qualche modo conquistare il potere. I rappresentanti politici statunitensi sono particolarmente coscienti di questo dilemma, data l'amara esperienza fatta dall'America in Iran, dove la mancanza di un contatto con i vari gruppi di opposizione offuscò la visione statunitense delle realtà politiche iraniane, e del grado di vulnerabilità del governo dello scià [69]. Tuttavia, questo aspetto della politica occidentale potrebbe cambiare a seconda delle circostanze, in particolare nel caso di un mutamento delle possibilità per i vari gruppi islamisti di conquistare il potere politico, come ha dimostrato il caso dell'Algeria.

Solo il tempo dirà se una politica basata essenzialmente sul contenimento e l'interdizione riuscirà a contrastare la sfida degli islamisti. Questa politica rischia, però, di radicalizzare ulteriormente i movimenti islamisti, polarizzando il mondo arabo in termini di contrasto tra l'orientamento laico e quello islamico, di ritardare il processo di riforma e, quindi, di aumentare il rischio di una violenta contrapposizione e di una cronica instabilità. Questa situazione si è già sviluppata in un certo senso in Algeria, dove i militanti islamisti sono impegnati dal 1992 in una guerriglia contro lo stato, e dove gli islamisti più moderati hanno perso gran parte della loro influenza, fatto che ha reso più difficile raggiungere un compromesso tra gli islamisti e le altre forze politiche [70].

(67) V. Thomas L. Friedman, «US to Counter Iran in Central Asia», *New York Times*, 6 febbraio 1992, p. 2.

(68) V. «Le Soudan sous haute surveillance», *Le Monde*, 17 aprile 1993, p. 1

(69) V. Jane Friedman, «US Weighs Talk with Terrorists», *Christian Science Monitor*, 29 aprile 1993, p. 3; v. anche Caryle Murphy, «Saudits Move Against Rights Unit», *Washington Post*,, 16 maggio 1993, p. A-27, sui contatti tra i funzionari dell'ambasciata statunitense e i dissidenti sauditi.

(70)V. Mirielle Duteil «Algérie: les scénarios du chaos», *Le Point*, 5 febbraio 1994, pp. 26-28.

Per alcuni paesi occidentali, come la Francia, questa situazione ha già prodotto conseguenze simili a quelle che temeva si sarebbero verificate in caso di una conquista del potere politico da parte degli islamisti. Tra queste conseguenze sono da includere un esodo di cittadini francesi dall'Algeria e un aumento del flusso immigratorio di cittadini algerini in Francia. Ad esempio, a seguito di una serie di rapimenti alla fine del 1993, e di omicidi di cittadini stranieri nel 1994, in Algeria, il governo francese ha raccomandato il rimpatrio ai suoi cittadini; all'inizio del 1994, quasi diecimila stranieri avevano lasciato il paese [71]. È probabile che anche una pura politica di contenimento approfondisca il divario tra l'Occidente ed il mondo arabo ed islamico, in quanto anche i non islamisti presenti in questi paesi ne subirebbero le conseguenze. Tuttavia, nel breve periodo, i rischi di una strategia alternativa, soprattutto per quanto riguarda le prospettive di una soluzione pacifica del conflitto arabo-israeliano, sembrano prevalere sui suoi benefici a lungo termine. Così, nei prossimi anni, la sfida più difficile che l'Occidente dovrà intraprendere nel trattare il fenomeno islamista consisterà nell'approntare una strategia mista di contenimento e di dialogo che minimizzerebbe i rischi immediati per i suoi interessi, permettendo, al contempo, nel lungo periodo, una liberalizzazione politica, una riforma islamica ed un accordo tra l'Islam e l'Occidente.

(71)V. «Algerian Extremists Kidnap Foreigners», *Financial Times*, 25 ottobre 1993; v. anche «Anti-Foreign Militants in Algeria Kill Two Russians», *International Herald Tribune*, 20 ottobre 1993.

Bibliografia[*]

Aarts, Paul (1993) «Les limites du tribalisme politique: le Koweit d'après-guerre et le processus de démocratisation», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 142, octobre-decembre 1993.

AA. VV., (1990), *Confronti Mediterranei. Nord-Sud,* (Milano: Jaca Book).

Abaza, Mona and Stauth, Georg (1988) «Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique», *International Sociology*, vol. 3, n. 4, December 1988.

'Abd al-Fattah, Nabil (1984) *al-Mushaf wa al-sayf* [La scrittura e la spada], (Cairo: Maktaba Madbuli).

'Abdallah, Ahmad and 'Aja'ibi, Georges, eds. (1994) *al-Hiwar al-watani* [Il dialogo nazionale], (Cairo: al-Lajna al-misriyya li al-'adala wa al-salam).

'Abd-Allah, Umar F. (1983) *The Islamic Struggle in Syria*, (Berkeley: Mizan Press).

'Abd al-Salam, Faruq (1978) *al-Islam wa al-ahzab al-siyasiyya* [Islam e partiti politici], (s.l. : s.e.).

Abdullah, Muhammad Salim (1985) «La politique de développement sous le signe de l'Islam», in H. Dobers et al., eds., *Développement et solidarité. Résponsabilité commune des Musulmans et des Chrétiens*, (Mainz: Institut für Internationale Solidarität, Konrad Adenauer Stiftung).

Abdul-Rahman, As'ad and al-Khouri, Riad (1990) «The Meaning of the Intifada for Jordan», Ch. 9 in Michael C. Hudson, ed., *The Palestinians: New Directions* (Washington: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies).

Abu 'Amr, Ziyad (1989) *al-Haraka al-islamiyya fi al-diffa al-gharbiyya wa qita' Ghazza* [Il movimento islamista in Cisgiordania e a Gaza], (Acre: Dar al-Aswar).

Abu Jaber, Kamel S. and Fathi, Schirin H. (1990) «The 1989 Jordanian Parliamentary Elections», *Orient* (Hamburg), vol. 31, n. 1, März 1990.

*Sono elencate qui di seguito le opere citate in forma abbreviata nelle note dei singoli capitoli, e le loro eventuali traduzioni italiane; è inclusa nella bibliografia anche una selezione delle opere italiane sull'argomento.

Adams, Charles C. (1968) *Islam and Modernism, in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*, (New York: Russel and Russel).

Addi, Lahouari (1992) «Islamicist Utopia and Democracy», *Annals. Journal of the American Association of Political Science*, n. 524, November 1992.

al-Ahnaf, Mustafa and Botiveau, Bernard and Frégosi, Franck (1991) *L'Algérie par ses islamistes*, (Paris: Karthala).

al-Ahram Center for Political and Strategic Studies (1990) *al-Taqrir al-istratiji al-'arabi* [Rapporto strategico arabo], (Cairo: Al-Ahram Publications).

Aliboni, Roberto (a cura di) (1990), *Islam: Problemi e prospettive. Le politiche dell'occidente*, (Roma: Cemiss-Rivista Militare).

Aliboni, Roberto (1995), «The Islamic Factor in International Economic Cooperation», in Laura Guazzone (ed.) *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, (Reading: Ithaca Press).

Amami, Abdallah (1992) *al-Nahda*, (Tunis: Maison Tunisienne d'Edition).

Amawi, Abla (1992) «Democracy Dilemmas in Jordan», *Middle East Report*, n. 174, January-February 1992.

Amin, Jalal (1974) *The Modernisation of Poverty*, (Leiden: E. J. Brill).

'Ammara, Muhammad (1982) *al-Farida al-gha'iba. 'ard wa-hiwar wa-taqyim* [Il precetto mancante. Presentazione, dialogo e valutazione], (Cairo: Dar Thabit).

'Ammara, Muhammad (1988) *al-Dawla al-islamiyya bayna al-'almaniyya wa al-sulta al-diniyya* [Lo stato islamico fra secolarismo e teocrazia], (Cairo-Beirut: Dar al-Shuruq).

Amnesty International (1992A) *Egypt: Security Police Detentions Undermine the Rule of Law* (London: Amnesty International), [MDE 12/01/92], January 1992.

Amnesty International (1992B) *Tunisia: Prolonged Incommunicado, Detention and Torture* (London: Amnesty International), [MDE 30/04/92], March 1992.

Amnesty International (1993A) *Tunisia: Women Victims of Harassment, Torture and Imprisonment* (London: Amnesty International) [MDE 30/02/93], June 1993.

Amnesty International (1993B) «Sudan: a Human Rights Tragedy in the Making», *Amnesty Action*, Winter 1993.

Amnesty International (1994A) *Tunisia*, (London: Amnesty International).

Amnesty International (1994B) *Algeria: Repression and Violence Must End*, [MDE 28/08/94], October 1994 (London: Amnesty International)

Anderson, Lisa (1991) «Political Pacts, Liberalism, and Democracy: The Tunisian National Pact of 1988», *Government and Opposition* (London), vol. 26, n. 2, Spring 1991.

Ansari, Hameed (1984) «The Islamic Militants in Egyptian Politics», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, n. 1, March 1984.

al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id (1987) *al-Islam al-siyasi* [L'Islam politico], (Cairo: Sina' li al-Nashr).

'Awda, 'Abd al-Qadir (s.d.A) *al-Islam wa awda'una al-siyasiyya* [L'Islam e le nostre questioni politiche], (Cairo: al-Mukhtar al-Islami).
'Awda, 'Abd al-Qadir (s.d.B) *al-Islam wa-awda'una al-qanuniyya* [L'Islam e le nostre questioni giuridiche], (Cairo: al-Mukhtar al-Islami).
al-'Awwa, Muhammad Salim [Mohamed S. el-Awa] (1982) *Punishment in Islamic Law: A Comparative Study*, (Indianapolis: American Trust Publications).
al-'Awwa, Muhammad Salim (1989) *Fi al-nizam al-siyasi li-al-dawla al-islamiyya* [Sull'ordinamento politico dello stato islamico], nuova ed., (Il Cairo-Beirut: Dar al-Shuruq).
al-'Awwa, Muhammad Salim (1991) «al-'Arab wa al-shura ba'd azma al-Khalij» [Gli Arabi e la *shura* dopo la crisi del Golfo], *al-Mustaqbal al-'Arabi*, n. 148, 6/1991.
Ayubi, Nazih (1980) *Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt*, (London: Ithaca Press).
Ayubi, Nazih (1991) *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*, (London-New York: Routledge).
'Ayyashi, Ahmida (1993) *al-Haraka al-islamiyya fi al-Jaza'ir* [Il movimento islamico in Algeria], 2a ed., (Casablanca: Uyun al-Maqalat)
al-'Azm, Sadiq Jalal (1988) *Naqd al-fikr al-dini* [Critica del pensiero religioso], 6a ed., (Beirut: Dar al-Tali'a).
al-Azmeh, Aziz (1992) *al-Ilmaniyya min manzur mukhtalif* [La laicità da un altro punto di vista], (Beirut: Arab Unity Studies Centre).
al-Azmeh, Aziz (1993) *Islams and Modernities*, (London-New York: Verso).
al-Azmeh, Aziz (1994) «Populism Contra Democracy: Recent Democratist Discourse in the Arab World», in Salamé 1994A.
Badie, Bertrand (1986) *Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, (Paris: Fayard).
Badie, Bertrand (1990), *I due stati. Società e potere in Islam e Occidente*, (Genova: Marietti) [trad. it. di Badie 1986].
Baget Bozzo, Gianni (1974) *Il partito cristiano al potere*, (2 vol.), (Firenze: Vallecchi).
al-Bahnasawi, Salim 'Ali (1977) *al-Hukm wa qadiyya takfir al-muslim* [La giurisdizione e la questione della scomunica dei musulmani], (Cairo: Dar al-Ansar).
al-Bahnasawi, Salim 'Ali (1986) *Sayyid Qutb bayna al-'atifiyya wa al-mawdu'iyya* [Sayyid Qutb fra sentimento e obiettività], (Alessandria: Dar al-Da'wa).
al-Bahnasawi, Salim 'Ali (1989) *Shubuhat hawla al-fikr al-islami al-mu'asir* [Dubbi sul pensiero islamico contemporaneo], (al-Mansura: Dar al-Wafa').
Bahout, Joseph (1993) «Liban: Les élections législatives de l'été 1992», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 139, janvier-mars 1993.
Baker, Raymond William (1991) «Afraid for Islam: Egypt's Muslim Centrists Between Pharaohs and Fundamentalists», *Daedalus*, n. 120.
Bakkash, Shaul (1984) *The Reign of the Ayatollahs. Iran and the Islamic Revolution*, (New York: Basic Books).
Baligh, Dalia (1992) «Muslim Radical Admits Killing Egyptian Writer», *The Independent* (London), June 10, 1992.

al-Banna, Jamal (1984) *al-Farida al-gha'iba. jihad al-sayf.. am jihad al-'aql?* [Il precetto mancante. Jihad della spada o della ragione?], (Cairo: Dar al-Thabit).

Barghouti, Iyad (1989) «Al-Islam bayna al-sulta wa al-mu'arada fi al-Urdun» [Islam fra potere e opposizione in Giordania], *Qadaya Fikriyya*, (Cairo) n. 8, ottobre 1989.

Barghouti, Iyad (1990) *Al-Aslama wa al-siyasa fi al-'aradi al-filistiniyya al-muhtalla* [Islamismo e politica nei Territori occupati palestinesi], (Gerusalemme: Maktab al-Zahra).

Barghouti, Iyad (1993) «The Palestinian Islamists and the Middle East Peace Conference», *The International Spectator*, (Roma), vol. 28, n. 1, January-March 1993.

Batatu, Hanna (1982) «Syria's Muslim Brethren», *Merip Reports*, vol 12, n. 110, November-December 1982.

al-Bayyumi Ghanim, Ibrahim (1992A) *al-Haraka al-islamiyya fi al-Jaza'ir wa azma al-dimuqratiyya* [Il movimento islamico in Algeria e la crisi della democrazia], (Cairo: Dar al-tawri' wa al-nashr al-islamiyya).

al-Bayyumi Ghanim, Ibrahim (1992B) *al-Fikr al-siyasi li-al-imam Hasan al-Banna* [Il pensiero politico di Hasan al-Banna], (Cairo: Dar al-tawri' wa al-nashr al-islamiyya).

Beattie, Kirk J. (1991) «Prospects for Democratization in Egypt», *American-Arab Affairs*, n. 36, Spring 1991.

Beblawi, Hazem and Luciani, Giacomo, eds. (1987) *The Rentier State*, (London - New York: Croom Helm).

Belbah, Mustapha (1990) *Les nouveaux immigrés*, tesi Dea, Institut d'Etudes Politiques, Paris.

Ben Achour, Yadh (1983) «La structure de la pensée politique islamique classique», *Pouvoirs* (Paris), n. 12, 1983.

Benedix, Roger (1964) *Nation Building and Citizenship*, (New York: Wiley & Sons).

Bennani-Chraibi, Mounia (1993) *La représentation du monde des jeunes marocains*, tesi Dea, Institut d'Etudes Politiques, Paris.

Ben Néfissa-Paris, Sarah (1992) «Le mouvement associatif égyptien et l'islam», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 135, janvier-mars 1992.

Berque, Jacques (1960) *Les Arabes d'hier à demain*, (Paris: Editions du Seuil).

Berque, Jacques (1961), *Gli arabi ieri e domani*, (Milano: Il Saggiatore) [trad. it. di Berque 1960].

Bianchi, Robert (1989) *Unruly Corporatism. Associational Life in Twentieth-Century Egypt*, (New York-Oxford: Oxford University Press).

Bill, James A. (1984) «Resurgent Islam in the Persian Gulf», *Foreign Affairs*, vol. 63, n. 1, Fall 1984.

Binder, Leonard (1988) *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*, (Chicago-London: University of Chicago Press).

al-Bishri, Tariq (1983) *The Political Movement in Egypt 1945-52* [in Arabic], 2a ed., (Beirut-Cairo: Dar al-Shuruk).

al-Bishri, Tariq (1989) «Shumuliyya al-shari'a al-islamiyya: 'anasir al-thabat wa al-taghyir» [L'apertura della *shari'a* islamica: elementi di stabilità e cambiamento], *al-Hiwar*, n. 13.

Branca, Paolo (1991), *Voci dell'Islam moderno*, (Genova: Marietti).
Brand, Laurie A. (1991) «Liberalization and Changing Political Coalitions: The Bases of Jordan's 1990-91 Gulf Crisis Policy», *Jerusalem Journal of International Relations*, vol. 13, n. 4, December 1991.
Bucaille, Laetitia (1990) *La socialisation politique des jeunes algériens depuis octobre 1988*, tesi IEM, Paris.
Bucaille, Laetitia (1993) *La conquête de l'ailleurs comme conquête de soi*, tesi Dea, Institut d'Etudes Politiques, Paris.
Bul'aras, 'Abd al-Hayy and al-Haji, Hisham (1984) «al-Ittijah al-islami: khilafa tuhaddid bi al-inqisam» [La tendenza islamica: il dissenso minaccia di creare una divisione], *al-Mawqif* (Tunisi), n. 27, 17 novembre 1984.
Burgat, François (1986) «Les Islamistes en Europe», *L'Express*, 6 May 1986.
Burgat, François (1988) *L'islamisme au Maghreb. La voix du sud*, (Paris: Karthala).
Burgat, François (1990) «La mobilisation islamiste et les élections algériennes du 12 juin 1990», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 129, juillet-septembre 1990.
Burgat, François (1993) «Cacher le politique: les représentation de la violence en Egypte», *Monde Arabe. Maghreb-Machrek*, n. 142, octobre-decembre 1993.
Burgat, François (1995) *Fondamentalismo islamico*, (Torino: SEI) [trad. it. di Burgat 1988]
Büttner, Friedeman (1979) «Political Stability without Stable Institutions: The Retraditionalization of Egypt's Policy», *Orient*, vol. 20, n. 1, März 1979.
Cacciari, Massimo (1994), *Geo-filosofia dell'Europa*, (Milano: Adelphi).
Camau, Michel, ed. (1991), *Changements politiques au Maghreb*, (Paris: Editions du CNRS).
Cantori, Louis J., et al (1991) «Democratization in the Middle East», *American-Arab Affairs*, n. 36, Spring 1991.
Carapico, Sheila (1993) «Elections and Mass Politics in Yemen», *Middle East Report*, n. 185, November-December 1993.
Cardini, Franco (1994), *Noi e l'Islam. Un incontro possibile?*, (Bari. Laterza).
Caridi, Paola «Un patto per l'Algeria», *Tempo Presente*, n. 169-170, gennaio-febbraio 1995.
Carlier, Olivier (1992) «De l'islahisme à l'islamisme : la thérapie politico-religieuse du FIS», *Cahiers d'études africaines*, (Paris: EHESS), n. 126.
Carré, Oliver (1983) «Le combat pour dieu et l'etat islamique chez Sayyid Qoutb, l'inspirateur du radicalisme actuel», *Revue Française de Science Politique*, vol. 33, n. 4, août 1983.
Carré, Olivier (1984) *Mystique et Politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyed Qotb, Frère musulman radical*, (Paris: Presses de la Fondation nationale de sciences politiques).
Carré, Olivier (1993) *Le nationalisme arabe*, (Paris: Fayard).
Cesari, Jocelyne (1993) «Algérie: contexte et acteurs du combat pour les droits de l'homme», *Monde Arabe. Maghreb-Machrek*, n.142, octobre-decembre 1993.
Choueri, Youssef M. (1988) «Neo-Orientalism and Islamic Fundamentalism», *Review of Middle East Studies*, n. 4, 1988.
Choueiri, Youssef M. (1993), *Il fondamentalismo islamico*, (Bologna: Il Mulino).

Crystal, Jill (1994) «Authoritarianism and Its Adversaries in the Arab World», *World Politics*, vol. 46, n. 2, January 1994.
Dahl, Robert (1971) *Poliarchy, Participation and Opposition*, (New Haven: Yale University Press).
Darif, Muhammad (1992) *al-Islam al-siyasi fi al-Maghrib: "muqaraba watha'iqiyya"* [Islam politico nel Maghreb: un approccio documentato], 3a ed., (Casablanca: Maktaba al-Umma).
Darwish, Qouçay Salah (1992) *Interview with Rachid Gannouchi*, (London: Khalil Media Service).
Dawisha, Adeed and Zartman, William, eds. (1987) *Beyond Coercion. The Durability of the Arab State*, (London - New York: Croom Helm).
Dekmejian, Richard Hrair (1980) «The Arab Anatomy of Islamic Revival. Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives», *The Middle East Journal*, vol. 34, n. 1, Winter 1980.
Dekmejian, Richard Hrair (1985) *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, (Syracuse-New York: Syracuse University Press).
Deng, Francis (1991) «War of Visions for the Nation», in John O. Voll, ed. *Sudan: State and Society in Crisis*, (Bloomington, Indiana: Indiana University Press).
Dessouki, Ali E. Hillal, ed. (1982), *Islam Resurgence in the Arab World*,(New York: Praeger).
Detalle, Renaud (1993) «Yémen. Les élections législatives du 27 avril 1993», in *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 141, juillet-septembre 1993.
Deutsches Orient-Institut, ed. (1989) *Nahost-Jahrbuch 1988*, (Opladen: Deutsches Orient-Institut).
Djait, Hisham (1989) *La grande discorde: religion et politique dans l'Islam des origines*, (Paris: Gallimard).
Duclos, Louis-Jean (1990) «Les élections législatives en Jordanie», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 129, juillet-septembre 1990.
Duran, Khalid (1993) «The «Islamist Internationale», in *Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung* (Bonn), n. 134, Dezember 1993.
Economist Intelligence Unit (1990) *Sudan Country Report*, n. 3/1990.
Economist Intelligence Unit (1992) *Sudan Country Report*, n. 2/1992.
Eid, Samir Giuseppe (1991), *Arabi cristiani e arabi musulmani*, (Milano: Ned).
Eisenstadt, Shmuel N. (1994), *Fondamentalismo e modernità*, (Roma-Bari: Laterza).
El-Affendi, Abdelwahab (1990) «The Long March from Lahore to Khartoum. Beyond Muslim Reformation», *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, vol. 17, n. 2.
El-Affendi, Abdelwahab (1991) *Turabi's Revolution. Islam and Power in Sudan*, (London: Grey Seal Books).
Elmekki, Abdelgalil Mohamed (1992) *Political Islam and Neo-authoritarianism in Sudan: Reflection on the Socio-Economic Foundation*, mimeo, unpublished paper, (Ottawa: International Development Research Centre).
Enayat, Hamid (1982) *Modern Islamic Political Thought*, (Austin:University of Texas Press).
Esposito, John L., ed. (1983) *Voices of Resurgent Islam*, (Oxford, New York: Oxford University Press).

Esposito, John L. (1992) *The Islamic Threat: Myth or Reality*, (Oxford, New York: Oxford University Press).
Esposito, John L. and Piscatori, James P. (1991) «Democratization and Islam», *Middle East Journal*, vol. 45, n. 3, Summer 1991.
Etienne, Bruno (1988), *L'islamismo radicale*, (Milano: Rizzoli).
Faath, Sigrid and Matthes, Hanspeter, eds. (1992) *Demokratie und Menschenrechte in Nordafrika*, (Hamburg: Wuquf).
Fahd, Toufic (1977), *L'Islam*, (Roma-Bari: Laterza).
Farag, Iman (1991) «Le politique à l'égyptienne. Lecture des élections législatives», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 133, juillet-septembre 1991.
Faraowet, Agathe and Guyomarch, Claude (1992) «Islam ou islamismes», *Les Cahiers de l'Orient*, n. 27, 3ème trimestre 1992.
Farschid, Olaf (1989) «Hizbiya: Die Neuorientierung der Muslimbruderschaft Ägyptens in den Jahren 1984 bis 1989», *Orient* (Hamburg), vol. 30, n. 1, März 1989.
Fawda, Faraj (1985) *Qabla al-suqut* [Prima della caduta], (Cairo: s.e.).
Ferjani, Mohamed-Chérif (1991) *Islamisme, laicité, et droits de l'homme*, (Paris: L'Harmattan).
Fisher, Michael M.J. (1983) «Imam Khomeini: Four Levels of Understanding», in Esposito, John (ed.) *Voices of Resurgent Islam*, (New York-Oxford: Oxford University Press).
Fluehr-Lobban, Carolyn (1990) «Islamization in Sudan: A Critical Assessment», *Middle East Journal*, vol. 44, n. 4, Autumn 1990.
Forstner, Martin (1988) «Auf dem legalen Weg zur Macht? Zur politischen Entwicklung der Muslimbruderschaft Ägyptens», *Orient* (Hamburg), vol. 29, n. 3, September 1988.
Fuller, Graham (1992) «Islamic Fundamentalism: No Long-Term Threat», *Washington Post*, 13 January 1992.
Gabrieli, Francesco (1963), *Storici arabi delle crociate*, (Torino: Einaudi).
Gabrieli, Francesco (1966), *L'Islam nella storia*, (Bari: Dedalo).
Gabrieli, Francesco (1989), *Maometto*, (Novara: De Agostini).
Galbiati, Giovanni (1992), *La diversità dell'Islam*, (Firenze: Atheneum).
Gates, Henry Louis (1993) «Blood and Irony», *The Economist*, 11-17 September 1993.
Geertz, Clifford (1993), *Islam. Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, (Brescia: Morcelliana).
Gellner, Ernest (1993), *Ragione e religione*, (Milano: Il Saggiatore).
Ghaliyun, Burhan (1987) *Ightiyal al-'aql. mihna al-thaqafa al-'arabiyya bayna al-salafiyya wa al-tab'iyya* [L'assassinio della ragione. Ordalia della cultura araba fra tradizionalismo religioso e dipendenza], (Beirut: Dar al-Tanwir).
al-Ghannushi, Rashid (1987) «Tahlil li al-'anasir al-mukawwina li-al-zahira al-islamiyya bi Tunis» [Analisi degli elementi costitutivi del fenomeno islamista in Tunisia] in 'Abdallah, I. S. [et. al.] *al-Harakat al-islamiyya fi al-watan al-'arabi* [I movimenti islamici nel mondo arabo], (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya).
al-Ghannushi, Rashid (1988) *Maqalat* [Articoli], (Tunis: Matba'a Tunis Carthage).

al-Ghannushi, Rashid (1989) *Mahawir islamiyya* [I Fulcri islamici], (Cairo: Matabi' al-Zahra).
al-Ghannushi, Rashid (1990) «Ma'alim fi istratijiyya al-da'wa al-islamiyya» [Direttive sulla strategia della predicazione islamica], *al-Hiwar*, n. 19, autunno 1990.
al-Ghannushi, Rashid (1991) «Mustaqbal al-haraka al-islamiyya», [Il futuro del movimento islamico], *al-Huda magazine* (Fez), n. 23.
al-Ghannushi, Rashid (1993) *al-Hurriyyat al-'amma fi al-dawla al-islamiyya* [Libertà fondamentali nello stato islamico], (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya).
al-Ghazali Harb, Usama (1992) «Les forces libérales et la question démocratique en Egypte», in Centre d'Etudes et de Documentation Economique, Juridique et Sociale (CEDEJ) *Démocratie et démocratisation dans le monde arabe*, (Cairo: CEDEJ).
al-Ghudban (pseud.), Munir Muhammad (1982) *al-Tahaluf al-siyasi fi al-islam* [Alleanze politiche nell'islam], (al-Zarqa': Maktaba al-Manar).
Glosemeyer, Iris (1993) «The First Yemeni Parliamentary Elections in 1993: Practising Democracy», *Orient* (Hamburg), vol. 34, n. 3, September 1993.
Goitein, Shelomo D. (1980), *Ebrei e arabi nella storia*, (Roma: Jouvence).
Gonzalez-Guijano, Yves and Ossman, Susan (1990) «Les nouvelles cultures dans le monde arabe», *Les Cahiers de l'Orient*, n. 20, 4eme trimestre 1990.
Guolo, Renzo (1994), *Il Partito di Dio: L'Islam radicale contro l'Occidente*, (Milano: Guerini e Associati).
Habib, Rafiq (1991) *al-Ihya' al-dini. milaff ijtima'i li al-tayyarat al-masihiyya wa al-islamiyya fi Misr* [Il revival religioso. Dossier sociale sulle tendenze cristiane e islamiche in Egitto], (Cairo: al-Dar al-'Arabiyya).
Haddam, Anwar N. (1993) *Political Islam in Algeria*, studio presentato al simposio internazionale su «EC-Arab World Relations: Political Dimension», organizzato dalla BBC e dal Royal Institute of International Affairs of London a Castelgandolfo (Roma), 18-20 giugno 1993, mimeo.
Haddar, Leon T. (1993) «What Green Peril», *Foreign Affairs*, vol. 72, n. 2., Spring 1993.
Halpern, Manfred (1963) *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*, (Princeton: Princeton University Press).
Hamas (1988) *The Charter*, August 14, 1988 (s.l.: s.e.).
Hamas (1989) «Comunicato in occasione del terzo anniversario dell'intifada», *Liwa' al-Islam*, vol. 44, n. 10, 30 dicembre 1989 [in arabo].
Hamas (1990) *Wa-A'uddu*, Numero speciale della rivista in occasione del quarto anno dell'*intifada* [in arabo].
Hamdi, Kamel (1991) *Différents ou différends?*, (Algiers: Chihab).
Harik, Judith P. and Kashan, Hilal (1993) «Lebanon's Divisive Democracy: The Parliamentary Elections of 1992», *Arab Studies Quarterly*, vol. 15, n. 1, Winter 1993.
al-Harmasi, 'Abd al-Latif (1985) *al-Haraka al-islamiyya fi Tunis* [Il movimento islamico in Tunisia], (Tunisi: Bayram li al-Nashr).

al-Hassan (1991) «The External Relations of the National Islamic Front of the Sudan», *The Oromo Commentary*, n. 2.

Hawwa, Sa'id (1987) *al-Khumayniyya. shudhudh fi al-'aqa'id wa-shudhudh fi al-mawaqif* [Khomeinismo. Deviazioni nella dottrina e nella prassi], (s.l.: s.e.).

Helms, Christine Moss (1981) *The Cohesion of Saudi Arabia* (London: Croom-Helm).

Hermassi, Elbaki [Muhammad 'Abd al-Baqi al-Harmasi] (1984) «La société tunisienne au miroir islamiste», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 103, janvier-mars 1984.

Hermassi, Elbaki (1987) «al-Islam al-ihtijaji fi Tunis» [Islam di protesta in Tunisia], in 'Addallah, I.S. et al. ed., *al-Harakat al-islamiyya fi al-watan al-'arabi* [I movimenti islamici nel mondo arabo], (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya).

Hermassi, Elbaki (1991) «The Islamicist Movement and November 7», in Zartman 1991.

al-Hibri, Azizah Y. (1992) *Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy*, (New York/Washington, D.C.: American Muslim Foundation).

Hinnebusch, Raymond A. (1982) «The Islamic Movement in Syria: Sectarian Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime», in Dessouki 1982.

Hinnebusch, Raymond A. (1988) «Syria» in Hunter 1988A.

Hizb al-Tahrir [Partito di liberazione islamica] (1953) *Mafahim hizb al-tahrir* [Principi del Partito di liberazione islamica], 5a ed., (Gerusalemme, s.e.).

Hizb al-Tahrir (1985) *Hizb al-Tahrir*, 9/5/1985 (s.l.: s.e.).

Hizb al-Tahrir (1990) *Dardashat hawla azma al-khalij* [Parole vuote sulla crisi del Golfo], 1/9/1990 (s.l.: s.e.)

Hizb al-Tahrir (1991) *Su'al wa jawab*, [Domande e risposte], 9/3/1991 (s.l.: s.e.).

Holt, P.M. and Daly, M.W. (1989) *The History of Sudan from the Coming of Islam to the Present Day*, 3rd ed., (Boulder: Westview Press).

Hourani, Albert (1983) [1962] *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, (Cambridge: Cambridge University Press).

Hourani, Albert (1992), *Storia dei popoli arabi*, (Milano: Mondadori).

Hourani, Hani et al. (1993) *Islamic Action Party*, (Amman: al-Urdun al-Jadid Research Center, Ujrc).

al-Hroub, Khalid (1992) «Al-Islamiyyun wa ma ba'da al-hukm al-dhati» [Gli islamisti e le prospettive dopo l'autogoverno], *Filastin al-Muslima*, vol. 10, n. 10.

Hudson, Michael C. (1977) *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, (New Haven: Yale University Press).

Hudson, Michael C. (1980) «Islam and Political Development» in Esposito, John L., ed. *Islam and Development: Religion and Social Political Change*, (Syracuse-New York: Syracuse University Press).

Hudson, Michael C. (1983) «The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics», Ch. 5 in James Piscatori, ed. *Islam in the Political Process* (London: Cambridge University Press).

Hudson, Michael C. (1988) «Democratization and the Problem of Legitimacy in Middle East Politics», *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 22, n. 2, December 1988.
Hudson, Michael C. (1991) «After the Gulf War: Prospects for Democratization in the Middle East», *Middle East Journal*, vol. 45, n. 3, Summer 1991.
Hudson, Michael C. (1994A) «Unhappy Yemen: Watching the Slide Roward Civil War», *Middle East Insight* (Washington), vol. 10, n. 4-5, May-August 1994.
Hudson, Michael C. (1994B) «Bipolarity, Rational Calculation and War in Yemen», studio presentato al «Workshop on Yemen», organizzato dall'Emirate Center for Strategic Studies and Research, Abu Dhabi, luglio 26-27 1994, (mimeo).
Hunter, Shireen T. (1984) *OPEC and the Third World: The Politics of Aid*, (Bloomington, Indiana: Indiana University Press).
Hunter, Shireen T., ed. (1988A) *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, (Bloomington, Indiana: Indiana University Press).
Hunter, Shireen T. (1988B) «Islamic Fundamentalism: What It Really Is and Why It Frightens the West», *SAIS Review*, vol. 6, n. 1, Winter/Spring 1988.
Hunter, Shireen T. (1990) *Iran and the World* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press).
Hunter, Shireen T. (1992A) *Iran After Khomeini*, (New York: Praeger).
Hunter, Shireen T. (1992B) «Islam e futuro delle società mediorientali», *Relazioni Internazionali*, vol. 56 n. 17, marzo 1992.
Huntington, Samuel P. (1993) «The Clash of Civilizations?» *Foreign Affairs*, vol. 72, n. 3, Summer 1993.
Hussein, King (1962) *Uneasy Lies the Head* (New York: Bernard Geis Associates/Random House).
Huwaydi, Fahmi (1982) *al-Qur'an wa al-sultan. humum islamiyya mu'asira* [Corano e potere. Questioni islamiche contemporanee], (Cairo: Dar al-Shuruq).
Huwaydi, Fahmi (1987) «al-Sahwa al-islamiyya wa al-muwatana wa al-musawat» [Il risveglio islamico, cittadinanza e uguaglianza], *al-Hiwar*, n. 7, autunno 1987.
Huwaydi, Fahmi (1992) «al-Islam wa al-dimuqratiyya» [Islam e democrazia], *al-Mustaqbal al-'Arabi*, n. 166, dicembre 1992.
Ibrahim 'Ali, Haydar (1991) *Azma al-islam al-siyasi. al-jabha al-islamiyya al-qawmiyya fi al-Sudan* [La crisi dell'Islam politico. Il Fronte islamico nazionale in Sudan], (Cairo: Dar al-Nil li al-Nashr).
Ibrahim 'Ali, Haydar (1995) «Islamism in Practice: The Case of Sudan», in Laura Guazzone (ed.) *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, (Reading: Ithaca Press).
Ibrahim, Saad Eddin [Sa'd al-Din] (1980) «Anatomy of Egypt's Militant Groups. Methodological Notes and Preliminary Findings», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, n. 4.
Ibrahim, Saad Eddin (1982) «Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt», in Dessouki 1982.
Ibrahim, Saad Eddin (1982A) «Egypt's Islamic Militants», *Merip Reports*, n. 103.
Ibrahim, Saad Eddin (1982B) «An Islamic Alternative in Egypt, The Muslim Brotherhood and Sadat», *Arab Studies Quarterly*, vol. 4, n. 1-2, Spring 1982.

Ibrahim, Saad Eddin, ed. (1989) *al-Ta'addudiyya al-siyasiyya wa al-dimuqratiyya fi al-watan al-'arabi* [Pluralismo politico e democrazia nella patria araba], (Amman: Muntada al-Fikr al-'Arabi).

Ibrahim, Saad Eddin (1993) «Crises, Elites and Democratization in the Arab World», *Middle East Journal*, vol. 47, n. 2, Spring 1993.

Ibrahim, Saad Eddin (1994) «Ethnic Conflict and State-Building in the Arab World», studio presentato alla conferenza *Global Interdependence and the Future of the Middle East*, Istituto Affari Internazionali, Roma, 7-8 novembre 1994, (mimeo).

Ibrahim, Saad Eddin (1995) «The Changing Face of Islamic Activism», *Civil Society*, May 1995.

Indyk, Martin (1993) *Address to the Soref Symposium*, (Washington: The Washington Institute).

Isma'il, Sayf al-Din 'Abd al-Fattah (1993) «al-Tayyarat al-islamiyya wa qadiyya al-dimuqratiyya. ru'ya min khilal al-hadath al-jaza'iri» [Le tendenze islamiche e la questione della democrazia viste alla luce degli avvenimenti algerini], in *al-Mustaqbal al-'Arabi*, n. 170, 4/1993.

Issawi, Charles (1956) «Social Foundations of Democracy in the Middle East», *International Affairs*, vol. 32, n. 1, January 1956.

Jaber, Hussein bin Muhsin bin Ali (1986) *al-Tariq ila jama'a al-muslimin* [Il cammino verso la società islamica], (Kuwait City: Dar al-Da'wa).

al-Jabha al-Islamiyya li-al-Inqadh [Il Fronte islamico di salvezza] (1989) *Mashru' al-barnamij al-siyasi li al-jabha al-islamiyya li-al-inqadh* [Bozza del programma politico del Fronte islamico di salvezza], (Biskra: WTF).

al-Jabrawi, 'Ali (1994) «Mawqif al-harakat al-islamiyya al-filastiniyya min al-ittifaq al-filastini al-isra'ili» [La posizione dei movimenti islamici in Palestina sull'accordo israelo-palestinese], *al-Mustaqbal al-'Arabi*, n. 180, 2/1994.

Jalabi, Khalis (1985) *Fi al-naqd al-dhati. darura al-naqd al-dhati li-al-haraka al-islamiyya* [Sull'autocritica. Il bisogno di autocritica del movimento islamico], 3a ed., (Beirut: Mu'assasa al-Risala).

Jansen, Johannes J.G. (1986) *The Neglected Duty: the Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, (New York: McMillan).

Jarisha, 'Ali (1985) *I'lan dusturi islami* [Dichiarazione di una costituzione islamica], (al-Mansura: Dar al-Wafa').

Jarisha, 'Ali (1986) *al-Mashru'iyya al-islamiyya al-'ulya* [Suprema legittimità costituzionale islamica], 2a ed., (al-Mansura: Dar al-Wafa').

Jedaane, Fahmi (1990) «Notions of the State in Contemporary Arab-Islamic Writings», in Giacomo Luciani, ed. *The Arab State*, (London: Routledge).

al-Jihad al-Islami [Jihad islamico], (s.d.) *al-Khutut al-'amma li-haraka al-jihad*, [Direttive del movimento Jihad], (s.l.: s.e.).

Joffe, George (1995) «Special Report on Algeria», *European Brief*, January 1995 .

Karem, Mohammed (1991) *La notion des Droits de l'Homme au Maghreb. Essai sur une nouvelle culture politique*, (Aix-en-Provence: Université d'Aix-Marseille III).

Karsany, Ibrahim (1993) «The NIF, the IMF and Economic Underdevelopment in the Sudan», conferenza pubblica tenuta alla American University of Cairo, 8 aprile 1993 (mimeo).
al-Kaylani, Musa Zayd, ed. (1990) *al-Harakat al-islamiyya fi al-Urdun* [I movimenti islamici in Giordania], (Amman: Dar al-Bashir).
Keane, John (1993) «Power-Sharing Islam?», in Tamimi 1993.
Kepel, Gilles (1991) *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, (Paris: Editions du Seuil).
Kepel, Gilles and Richard, Yann (1990) *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, (Paris: Seuil).
Kerr, Malcolm (1966) *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, (Berkeley-Los Angeles: University of California Press).
al-Khalidi, Mahmud (1986) *al-Dimuqratiyya al-gharbiyya fi daw' al-shari'a al-islamiyya* [La democrazia occidentale alla luce della legge islamica], (Amman: Maktaba al-Risala al-Haditha).
Khelladi, Aissa (1992) *Les islamistes algériens face au pouvoir*, (Algers: Editions Alfa).
Khoskokhavar, Farhad (1993) *Rupture de l'unanimisme dans la révolution iranienne* (Paris: Presses de la Fondation nationale de sciences politiques).
Khouri, Nicole (1990) «De la mouvance islamiste en général et des Gama'at Islamiya en particulier (1970-1985). Essai de lecture sociologique», *Tiers Monde*, vol. 31, n.121, janvier-mars 1990.
King, John, (1994) «Morocco Marks Time--But Can It Afford To?» *Middle East International*, n. 466, January 7, 1994.
Köhler, Michael A. (1992) «Islamismus und Autoritarismus in Tunesien», *Konrad-Adenauer-Stiftung Auslandsinformationen*, 3/1992.
Kok, Peter N. (1992) «Hasan Abdallah al-Turabi», *Orient* (Hamburg), vol. 33, n. 2, juni 1992.
Krämer, Gudrun (1986) *Ägypten unter Mubarak: Identität und nationales Interesse*, (Baden-Baden: Nomos).
Krämer, Gudrun (1987) «The Change of Paradigm: Political Pluralism in Contemporary Egypt», *Peuples Méditerranéens*, n. 41-42, octobre 1987-mars 1988.
Krämer, Gudrun (1992A) «Liberalization and Democracy in the Arab World», in *Middle East Report*, n. 174, January-February 1992.
Krämer, Gudrun (1992B) «Islam et pluralisme», in Centre d'Etudes et de Documentation Economique, Juridique et Sociale (Cedej) *Démocratie et démocratisations dans le monde arabe*, (Cairo: Cedej).
Krämer, Gudrun (1993) «Islamist Notions of Democracy», *Middle East Report*, n. 183, July-August 1993.
Krämer, Gudrun (1994A) «The Integration of the Integrists. A Comparative Study of Egypt, Jordan and Tunisia», in Salamé 1994A.
Krämer, Gudrun (1994B) *Jordanien zwischen Friedensproze und Demokratisierung*, (Ebenhausen: Stiftung Wissenschaft und Politik).

Krämer, Gudrun (in stampa) «Die Korrektur der Irrtümer: Innerislamische Debatten um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen», per la rivista *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

Kramer, Martin (1993) «Islam Versus Democracy», *Commentary*, January 1993.

Kuran, Timur (1986) «The Economic System in Contemporary Islamic Thought», *International Journal of Middle East Studies*, n. 18.

Labat, Séverine (1992) *Le FIS: structuration religieuse en Algérie*, tesi Dea , Institut d'Etudes Politiques, Paris.

Lamchichi, Abderrahim (1989) *Islam et contestation au Maghreb*, (Paris: L'Harmattan).

Lamchichi, Abderrahim (1992) *L'islamisme en Algérie*, (Paris: L'Harmattan).

Latouche, Serge (1989), *L'occidentalizzazione del mondo*, (Torino: Bollati Boringhieri).

Laoust, Henri (1990), *Gli scismi nell'Islam*, (Genova: Ecig).

Lawson, Fred H. (1982) «Social Basis of the Hama Revolt», *Merip Reports*, vol. 12, n.110, November-December 1982.

Leach, Hugh (1991) «Observing Islam From Within and Without», *Asian Affairs*, vol. 21, part I, February 1991.

Leca, Jean (1993) «Algérie. Sur quelques aspects de la violence politique», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 141, juillet-septembre 1993.

Leca, Jean (1994) «Democratization in the Arab World: Uncertainity, Vulnerability and Legitimacy. A Tentative Conceptualization and Some Hypothesis» in Salamé 1994A.

Lefresne, Bernard (1993) «Les islamistes yéménites et les élections», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 141, juillet-septembre 1993.

Lesch, Ann M. (1989) «Democracy in Doses: Mubarak Launches His Second Term as President», *Arab Studies Quarterly*, vol. 11, n. 4, Autumn 1989.

Leveau, Rémy (1989) «La Tunisie du Président Ben Ali: équilibre interne et environnement arabe», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 124, avril-juin 1989.

Leveau, Rémy (1992) *Algeria: Adversaries in Search of Uncertain Compromises*, (Paris: Western European Union. Institute for Security Studies), Chaillot Papers, n. 4.

Leveau, Rémy (1993) *Le Sabre et le Turban. L'avenir du Maghreb*, (Paris: François Bourin).

Leveau, Remy (1995) «Youth Culture and Islamism in the Middle East», in Laura Guazzone (ed.) *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, (Reading: Ithaca Press).

Lewis, Bernard (1983), *Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, (Milano: Mondadori).

Lewis, Bernard (1990) «The Roots of Muslim Rage», *The Atlantic Monthly*, September 1990.

Lewis, Bernard (1991), *La rinascita islamica*, (Bologna: Il Mulino).

Lewis, Bernard (1993) «Islam and Liberal Democracy», *The Atlantic Monthly*, February 1993.

Linz, Juan J. (1964) «An Authoritarian Regime», in E. Allardt, Y. Littunen, *Cleavages, Ideologies and Party Systems*, (Helsinki: Westermarmack Society).

Lobmeyer, Hans Günter (1990) *Islamismus und sozialer Konflikt in Syrien*, (Berlin: Ethnizität und Gesellschaft), Occasional Papers, n. 26.

Lopez Garcia, Bernabé (1991) «Leyes Electorales, artimañas legales: la legislación magrebì a la hora del pluripartidismo» in Lopez Garcia, Bernabé et al., eds. *Elecciones, participacion y transiciones politicas en el Norte de Africa*, (Madrid: MAE-Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe).

Luciani, Giacomo and Salamé, Ghassan, eds. (1988) *The Politics of Arab Integration* (London - New York: Croom Helm).

Madani, Abbassi (1968) *Mushkila tarbawiyya fi al-bilad al-islamiyya* [Il problema dell'educazione nei paesi islamici], (Batna, Algeria: Dar al-Chihab).

Madani, Abbassi (1989A) *Azma al-fikr al-hadith wa mubarrirat al-hall al-islami* [Crisi del pensiero contemporaneo e motivazioni della soluzione islamica], (Algiers: Améziane Printing Company).

Madani, Abbassi (1989B), «Intervista», *La Tribune d'Octobre*, n. 5, 15-31 mars 1989.

Magnuson, Douglas K. (1991) «Islamic Reform in Contemporary Tunisia: Unity and Diversity», in Zartman 1991.

Makki, Hassan (1982) *Haraka al-ikhwan al-muslimin fi al-Sudan 1944-69*, [Il movimento dei Fratelli musulmani in Sudan], (Khartoum: University of Khartoum Press).

Makki, Hassan (1990) *al-Haraka al-islamiyya fi al-Sudan* [Il movimento islamico in Sudan], (Khartoum: Beit al-Marifa).

Makram-Ebeid, Mona (1989) «Political Opposition in Egypt: Democratic Myth or Reality?», *Middle East Journal*, vol. 43, n. 3, Summer 1989.

Makiya, Kanan (1992) *Cruelty and Silence: War, Tyranny and Uprising in the Arab World*, (New York: Norton).

Maleki, Abbas (1993) «Cooperation: A New Component of the Iranian Foreign Policy», *The Iranian Journal of International Affairs*, vol. 5, n. 1, Spring 1993.

Marchal, Roland (1992) «Le Soudan entre islamisme et dictature militaire», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 137, juillet-septembre 1992.

Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, ed. (1984) *Azma al-dimuqratiyya fi al-watan al-'arabi* [La crisi della democrazia nel mondo arabo], (Beirut: Markaz Dirasat...).

Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, ed. (1989) *al-Hiwar al-qawmi al-dini* [Il dialogo nazional-religioso], (Beirut: Markaz Dirasat...).

Marr, Phebe (1992) «The Islamic Revival: Security Issues», *Mediterranean Quarterly*, vol. 3, n. 4, Fall 1992.

Marsden, George (1980) *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*, (New York: Oxford University Press).

Marshall, Terence H. (1963) *Sociology at the Crossroads*, (London: Heinemann).

Martín Muñoz, Gema (1992) «Rencontre avec le pluripartitisme: constantes politiques et reflets électoraux de l'Egypte monarchique sur l'Egypte

actuelle», in Centre d'Etudes et de Documentation Economique, Juridique et Sociale (CEDEJ) *Démocratie et démocratisation dans le monde arabe*, (Cairo: CEDEJ).
Mashhur, Mustafa (1986) *Bayna al-qiyada wa al-jundiyya 'ala tariq al-da'wa* [Fra il comando e i soldati nel sentiero dell'appello islamico], (Alessandria: Dar al-Da'wa).
Mathari, Gezia (1985) «Le Neo-Wafd et les Frères Musulmans: Alliance opportuniste ou nouvelle ideologie?», *Etudes Internationales*, n. 14.
al-Mawdudi, Abul al-Ala (1939) *Jihad in Islam*, (Beirut: The Holy Koran Publishing House, 1980).
Mazrui, Ali (1977) *Africa's International Relations: The Diplomacy of Dependency and Change*, (Boulder, Colorado: Westview Press).
Menashri, David, ed. (1990) *The Iranian Revolution and the Muslim World*, (Boulder, Colorado-San Francisco-Oxford: Westview Press).
Merad, Ali (1985) *Le concept de «droits de l'homme» en Islam. Réflexions sur la déclaration islamique universelle des droits de l'homme*, Université de Tunis, Ceres, 3ème Rencontre Islamo-Chrétienne. Droits de l'homme, (Tunis).
Mernissi, Fatima (1992) *La Peur de la modernité. Le conflit islam et démocratie*, (Paris: Albin Michel).
Metzger, Albrecht (1993) «Zwischen Ideologie und Pragmatismus: die jemenitische Muslimbruderzeitung al-Sahwa vor und nach dem zweiten Golfkrieg», *Orient* (Hamburg), vol. 34, n. 3, September 1993.
Michaud, Gérard (alias: Michel Seraut) and Carré, Olivier (1983) *Les Frères musulmans*, (Paris: Gallimard).
Miller, Judith (1993) «The Challenge of Radical Islam», *Foreign Affairs*, vol. 72, n. 2, Spring 1993.
Milton-Edwards, Beverley (1991) «A Temporary Alliance With the Crown: The Islamic Response in Jordan», in Piscatori 1991A.
Mimouni, Rachid (1992) *De la barbarie en général et de l'intégrisme en particulier*, (Paris: Le Pré-aux-Clercs).
Mirak-Weissbach, Muriel (1992) «Can Scientific Islam Provide a 'Third Way' in Economic Policy» [rev. of Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*], *Executive Intelligence Review*, vol. 19, n. 25, June 19, 1992.
Mitchell, Richard P. (1969) *The Society of the Muslim Brothers*, (Oxford: Oxford University Press).
Moaddel, Mansoor (1991) «Class Struggle in Post-Revolutionary Iran», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 23, n. 3, August 1991.
Mojtahed-Zadeh, Pirouz (1993) «The Changing World Order and Iran's Geopolitical Regions», *The Iranian Journal of International Affairs*, vol. 5, n. 2, Summer 1993.
Moore, Clement Henry (1974) «Authoritarian Politics in Unincorporated Society: the Case of Nasser's Egypt», *Comparative Politics*, January 1974.
Moore, Clement Henry (1990) «Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey», *The Middle East Journal*, vol. 44, n. 2, Spring 1990.
Morlino, Leonardo (1986) «Autoritarismi», in Pasquino, Gianfranco, a cura di, *Manuale di Scienza della Politica*, (Bologna: Il Mulino).

Munson, Henry Jr. (1986) «The Social Base of Islamic Militancy in Morocco», *Middle East Journal*, vol. 40, n. 2, Spring 1986.
Munson, Henry Jr. (1988) «Morocco», in Hunter 1988A.
Munson, Henry Jr. (1993) *Religion and Power in Morocco*, (New Haven-London: Yale University Press).
Mus'ad, Nivin 'Abd al-Mun'im (1991) «Jadaliyya al-istib'ad wa al-musharaka (muqarana bayna jabha al-inqadh al-islamiyya fi al-Jaza'ir wa jama'a al-ikhwan al-muslimin fi al-Urdun)» [Le dialettiche dell'esclusione e della partecipazione. Un confronto fra il Fronte islamico di salvezza in Algeria e i Fratelli musulmani in Giordania], *al-Mustaqbal al-'Arabi*, n. 145, 3/1991.
Muslim Brothers (1990) *Final Communiqué of the Conference Against the American-Zionist Aggression on the Arab and Islamic Nations*, Amman, 31/8/1990.
Mustafa, Hala (1992A) *al-Islam al-siyasi fi Misr min haraka al-islah ila jama'a al-'unf* [L'Islam politico in Egitto: dal movimento riformista ai gruppi violenti], (Cairo: Centre for Political and Strategic Studies).
Mustafa, Hala (1992B) «Les forces islamistes et l'expérience démocratique en Egypt», in Centre d'Etudes et de Documentation Economique, Juridique et Sociale (CEDEJ) *Démocratie et démocratisation dans le monde arabe*, (Cairo: CEDEJ).
Mutwalli, Mahmud (1980) *Misr wa al-hayya al-hizbiyya wa al-niqabiyya qabla sana 1952* [L'Egitto e la vita dei partiti e dei sindacati prima del 1952], (Cairo: s.e.).
al-Nifaysi [al-Nafisi], 'Abdallah Fahd, ed. (1989) *al-Haraka al-islamiyya: ru'ya mustaqbaliyya. awraq fi al-naqd al-dhati* [Il movimento islamico: una prospettiva orientata verso il futuro. Scritti sull'autocritica], (Cairo: Maktaba Madbuly).
Nester, William R. (1992) *Japan and the Third World*, (New York: St.Martin's Press).
Norton, Augustus R, (1987) *Amal and the Shi'a: The Struggle for the Soul of Lebanon* (Austin: University of Texas Press)
Norton, Augustus R., ed. (1994) *Civil Society in the Middle East*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill).
Nouchi, André (1962) *La naissance du nationalisme algérien, 1914-1954*, (Paris: Minuit).
Ochsenwald, William (1981) «Saudi Arabia and the Islamic Revival», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13, n. 3, August 1981.
O'Donnell, Guillermo and Schmitter, Philippe C., Whitehead, Laurence eds. (1986) *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
Odwan, A. (s.d.) *Suqut al-shuyu'iyya wa mustaqbal al-sira' al- 'alami*, [La caduta del comunismo e il futuro della lotta mondiale], (Gaza: s.e.)
O'Fahey, R.S. (1989) in Abdel Ghaffar M. Ahmed and Gunnar M. Sørbo, eds. *Management of the Crisis in the Sudan*, (Bergen: Centre for Development Studies, University of Bergen).
Pace, Enzo (1990), *Il regime della Verità*, (Bologna: Il Mulino).

Paris, Jonathan S. (1993) «When to Worry in the Middle East», *Orbis*, n. 38, Fall 1993.
Perthes, Volker (1992) «Problems with Peace: Post-War Politics and Parliamentary Elections in Lebanon», *Orient* (Hamburg), vol. 33, n. 3, September 1992.
Perthes, Volker (1993) «Die Fiktion des Fundamentalismus. Von der Normalität islamistischer Bewegungen», *Blätter für deutsche und internationale Politik*, vol. 38, n. 2, Februar 1993.
Peters, Rudolph (1988) «Divine Law or Man-Made Law? Egypt and the Application of the Shari'a», *Arab Law Quarterly*, vol. 3, n. 3.
Peters, Rudolph and De Vries, Gert J.J. (1976/77) «Apostasy in Islam», *Welt des Islams*, vol. 17.
Petrossian, Vahe (1993) «Iran's Problems Come to a Head», *Middle East Economic Digest*, vol. 37, n. 48, December 31, 1993.
Pipes, Daniel (1986) «Fundamentalist Muslims Between America and Russia», *Foreign Affairs*, vol. 64, n. 5, Summer 1986.
Pipes, Daniel (1990) «The Muslims Are Coming! The Muslims Are Coming!», *National Review*, 19 November 1990.
Piscatori, James P. (1986) *Islam in a World of Nation States*, (London: Cambridge University Press).
Piscatori, James P., ed. (1991A), *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, (Chicago: The American Academy of Arts and Sciences).
Piscatori, James P. (1991B) «Religion and Realpolitik: Islamic Responses to the Gulf War», in Piscatori 1991A.
Poulat, Emile (1985) «La querelle de l'intégrisme en France», *Social Compass: Revue internationale de sociologie de la religion* (Louvain-la Neuve), vol. 32, n. 4, 1985.
Prunier, Gérard (1989) «Les Frères musulmans au Soudan: un islamisme tacticien», in Marc Lavergne, ed. *Le Soudan contemporain*, (Paris: Khartala; Amman: CERMOC).
al-Qaradawi, Yusuf (1984) *al-Sahwa al-islamiyya bayna al-juhud wa al-tatarruf* [Il risveglio islamico fra immobilità e estremismo], 2a ed., (Cairo and Beirut: Dar al-Shuruq).
al-Qaradawi, Yusuf (1985) *Ghayr al-muslimin fi al-mujtama' al-islami* [I non-musulmani nella società islamica], 4a ed., (Beirut: Mu'assassa al-Risala).
al-Qaradawi, Yusuf (1990) *al-Sahwa al-islamiyya bayna al-ikhtilaf al-mashru' wa al-tafarruq al-madhmum. dirasa fi fiqh al-ikhtilaf fi daw' al-nusus wa al-maqasid al-shar'iyya* [Il risveglio islamico fra legittima dissidenza e fazionalismo riprovevole. Studi giuridici sulla dissidenza alla luce del testo e dello spirito della *shari'a*], (Cairo: Dar al-Sahwa).
Rajaee, Farhang (1989) *Islamic Values and World View: Khomeini on Man, the State, and International Politics*, (New York: University Press of America).
Rakkah, Azzedine (1993) *L'Algérie dans la guerre civile?*, tesi Dea, Institut d'Etudes Politiques, Paris.
Ramadan, Abdel-Azim (1982) *The Muslim Brethren and the Secret Organization* [in arabo], (Cairo: Rosa El-Youssef Foundation).

Ramazani, Rouhollah K. (1983) «Khumayni's Islam in Iran's Foreign Policy», in Adeed Dawisha, ed. *Islam in Foreign Policy*, (Cambridge: Cambridge University Press).
Rashid, Kamal (1992) «al-Islamiyyun wa al-nizam fi al-Urdun» [Gli islamisti e il regime in Giordania], *Filastin al-Muslima*, vol. 10, n. 10, ottobre 1992.
Razaghi, Abraham (1992) *Olgu-i bara-ye towse'e-ye eqtesadi-ye Iran* [Un modello per lo sviluppo economico iraniano], (Tehran: Towse'e).
Richards, Alan and Waterbury, John (1990) *A Political Economy of the Middle East. State, Class and Economic Development*, (Boulder, Colorado: Westview Press).
Rizk, Yuman Labib (1984) *Political Parties in Egypt (1907-1984)*, (Cairo: Hilal Book).
Rizk, Yuman Labib (1991) *The Story of the Egyptian Parliament*, (Cairo: Hilal Book).
Rizq, Jabir (1985) *al-Dawla wa al-siyasa fi fikr Hasan al-Banna* [Stato e politica nel pensiero di Hasan al-Banna], (al-Mansura: Dar al-Wafa').
Robins, Philip (1990) «Jordan's Elections: A New Era?», *Middle East Report*, n. 164-165, May-August 1990.
Rodinson, Maxime (1966) *Islam et capitalisme*, (Paris: Editions du Seuil).
Rodinson, Maxime (1968) *Islam e capitalismo*, (Torino: Einaudi) [trad. it. di Rodinson 1966]
Rodinson, Maxime (1973), *Maometto*, (Torino: Einaudi).
Rokkan, Stein (1970) *Citizens, Elections, Parties*, (Oslo: Universitetforlaget).
Rostow, Walt W. (1967) *The Strategies of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, (Cambridge: Cambridge University Press).
Rouadjia, Ahmed (1990A) «Doctrine et discours du Cheikh Abbassi Madani», *Peuples méditerranéens*, n. 52-53, juillet-décembre 1990.
Rouadjia, Ahmed (1990B) *Les Frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*, (Paris: Karthala).
Rouadjia, Ahmed (1993A) «Guerre de l'ombre en Algérie», *Croissance*, septembre 1993.
Rouadjia Ahmed (1993B), «Le FIS est-il enterré ? Al-Azhar au secours de l'Etat algérien», *Esprit*, n. 6, juin 1993.
Roussillon, Alain (1988A) *Sociétés de placement de fonds et «ouverture économique»*, (Cairo: Cedej).
Roussillon, Alain (1988B) «Secteur public et societés islamiques de placement de fonds: la recomposition du système redestributif en Egypte», *Bulletin du Cedej*, n. 23, 1988.
Roussillon, Alain (1990A) «Entre al-Jihad et al-Rayyan. Phénoménologie de l'islamisme égyptien», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 127, janvier-mars 1990.
Roussillon, Alain (1990B) «L'opposition égyptienne et la crise du Golfe», *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n. 130, octobre-décembre 1990.
Roussillon, Alain (1991) «Le paradigme islamiste, géneralisations et limites: le cas de l'Egypte», in Centre d'Etudes et de Documentation Economique, Juridique et Sociale (Cedej), *Etudes Politiques du Monde Arabe: Approches globales et approches spécifiques*, (Cairo: Cedej).

Roy, Olivier (1992) *L'échec de l'Islam politique*, (Paris: Editions du Seuil).
Rycx, Jean-François (1987) *Islam et déregulation financière: banques et sociétés islamiques d'investissements: le cas égyptien*, (Cairo: CEDEJ).
Sadowski, Yahya (1993) «The New Orientalism and the Democracy Debate», *Middle East Report*, n. 183, July-August 1993.
Sahliyeh, Emile (1988) «The West Bank and the Gaza Strip», in Hunter 1988A.
Sahliyeh, Emile (1988B) *In Search of Leadership. West Bank Politics Since 1967*, (Washington, D.C.: The Brookings Institution).
Said, Abdul Aziz (1992) «Islamic Fundamentalism and the West», *Mediterranean Quarterly*, vol. 3, n. 4, Fall 1992.
Said, Edward (1991), *Orientalismo*, (Torino: Bollati Boringhieri).
Salamé, Ghassan ed. (1987) *The Foundations of the Arab State*, (London - New York: Croom Helm).
Salamé, Ghassan (1991A) «Le Golfe, un an après l'invasion du Koweit», *Monde Arabe. Maghreb Machrek*, n. 133, juillet- septembre 1991.
Salamé, Ghassan (1991B) «Sur la causalité d'un manque: pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique?», in *Revue française de science politique*, vol. 41, n. 3, juin 1991.
Salamé, Ghassan, ed. (1994A) *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, (London: Tauris).
Salamé, Ghassan (1994B) «Where are the Democrats?», in Salamé 1994A.
Salem, Norma (1988) «Tunisia», in Hunter 1988A.
Salih, Kamal Osman (1992) «Kuwait's Parliamentary Elections: 1963-1985. An Appraisal», *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, vol. 16, n. 2, Winter 1992.
Salim, Idris (1993) «Le Front national islamique: idéologie et pratique», *Egypte/Monde arabe*, n. 15-16, 3ème et 4ème trimestre 1993.
Salles, Olivier (1990) «Koweit: la vie parlementaire, un apprentissage difficile», *Les Cahiers de l'Orient*, n. 19, 3ème trimestre 1990.
Satloff, Robert B. (1988) *They Cannot Stop Our Tongues: Islamic Activism in Jordan*, (Washington: The Washington Institute for Near East Policy).
al-Sayyid, Mustafa K. (1991) «Slow Thaw in the Arab World: Breaking the Bonds of Authoritarianism»), *World Policy Journal*, vol. 8, n. 4, Fall 1991.
Sayyid Ahmad, Rif'at (1989) *Tanzimat al-ghadab al-islami fi al-sab'inat* [Organizzazioni della «rabbia islamica» negli anni settanta], ed. rivista e ampliata, (Cairo: Maktaba Madbuli).
Scarcia Amoretti, Biancamaria (1974), *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, (Firenze: Sansoni).
Seddon, David (1989) «Riot and Rebellion in North Africa», Ch. 7, in Berch Berberoglu, ed. *Power and Stability in the Middle East*, (London: Zed Books).
Seurat, Michel (1989) *L'Etat de barbarie*, (Paris: Editions du Seuil).
Sharabi, Hisham (1988) *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, (New York-Oxford: Oxford University Press).
Shahabi, Sohrab (1995) «The Islamic Factor in International Economic Cooperation: A View from Within», in Laura Guazzone (ed.) *The Islamist Dilemma. The*

Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World, (Reading: Ithaca Press).

al-Sharif, Kamil (1984) *al-Fikr al-islami bayna al-mithaliyya wa al-tatbiq* [Il pensiero islamico fra idealismo e pratica], (Amman: Wizara al-Awqaf).

al-Sharif, Kamil (1988) «al-Sahwa al-islamiyya wa al-musharaka al-siyasiyya» [Risveglio islamico e partecipazione politica], in Saad Eddin Ibrahim, ed. *al-Sahwa al-islamiyya wa-humum al-watan al-'arabi* [Risveglio islamico e problemi della patria araba], (Amman: Muntada al-Fikr al-'Arabi).

al-Shawi, Tawfiq (1992) *Fiqh al-shura wa al-istishara* [Le leggi della *shura* e della consultazione], (Cairo: s.e.).

Sid Ahmed, Abdelkader (1990) «Economie islamique. Principes et réalités. L'Expérience des pays arabes: Une première évaluation», *Tiers Monde*, vol. 31, n. 122, avril-juin 1990.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah (1991) «Il sistema bancario islamico: teoria e pratica», in Institute of Southeast Asian Studies, *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel sud-est asiatico*, (Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli) [Traduzione italiana di: Institute of Southeast Asian Studies, ed., (1988) *Islamic Banking in Southeast Asia*, (Singapore)].

Sivan, Emmanuel (1985) *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, (New Haven: Yale University Press).

Springborg, Robert (1982) *Family, Power and Politics in Egypt, Sayed Bey Marei, His Clan, Clients and Cohorts*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).

Springborg, Robert (1989) *Mubarak's Egypt: Fragmentation of the Political Order*, (Boulder, Colorado: Westview Press).

Stowasser, Barbara, ed. (1987) *The Islamic Impulse*, (Washington: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies).

Student Council of the University of Gaza (s.d.) «Filastin wa al-dhakira al-mafquda» [Palestina e amnesia], *Al-Nida'*.

Talbi, Mohamed, Clement, O. (1994), *Rispetto nel dialogo*, (Cinisiello Balsamo: San Paolo).

al-Tali'a al-Islamiyya [Avanguardia islamica] (1983) *«Al-Islam wa al-qadiyya al-filastiniyya»*, [L'islam e la questione palestinese], vol. 1, n. 1, gennaio 1983.

Tamari, Salim (1991) «Harb al-khalij wa mahamm al-marhala al-intiqaliyya» [La guerra del Golfo e la questione del periodo di transizione], in M. Abdul Hadi, ed. *Harb al-khalij wa aba'adiha*, [La guerra del Golfo e le sue dimensioni], (Jerusalem: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs).

Tamimi, Azzam, ed. (1993) *Power-Sharing Islam?*, (London: Liberty for Muslim World Publications).

Tessler, Mark (1991) «Anger and Governance in the Arab World: Lessons from the Maghrib and Implications for the West», *Jerusalem Journal of International Relations*, vol. 13, n. 3, September 1991.

Trimingham, J. Spencer (1965) *Islam in the Sudan*, (London: Frank Cass).

al-Turabi, Hassan (1983) «The Islamic State», in John Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*, (New York-Oxford: Oxford University Press).
al-Turabi, Hassan (1985) «al-Shura wa al-dimuqratiyya: ishkalat al-mustalah wa al-mafhum» [*Shura* e democrazia: problemi terminologici e concettuali], *al-Mustaqbal al-'Arabi*, n. 75, maggio 1985.
al-Turabi, Hassan (1987A) *Qadaya al-hurriyya wa al-wahda* [Le questioni della libertà e dell'unità], (Jidda and Dammam: al-Dar al-Sa'udiyya li al-Nashr wa al-Tawzi').
al-Turabi, Hassan (1987B) *Tajdid al-fikr al-islami*, [Il rinnovamento del pensiero islamico], (Jidda: al-Dar al-Sa'udiyya li al-Nashr wa al-Tawzi'), e 1993 (Rabat: Dar al-Qarafi li al-Nashr wa al-Tawzi').
al-Turabi, Hassan (1989A) *al-Haraka al-islamiyya fi al-Sudan* [Il movimento islamico in Sudan], (Khartoum: Ma'had al-Buhuth wa al-Dirasat al-Ijtima'iyya).
al-Turabi, Hassan (1989B) «al-Bu'd al-'alami li-al-haraka al-islamiyya. Al-tajriba al-sudaniyya» [La dimensione internazionale del movimento islamico. L'esperienza sudanese], in al-Nafaysi 1989.
al-Turabi, Hassan (1992A) «Awlawiyyat al-haraka al-islamiya», [Le priorità del movimento islamico], *Manbar Al-Sharq*, n.1, marzo 1992.
al-Turabi, Hassan (1992B) «Pan Islamism and the Nation-State», RSA, London, April 27, 1992.
al-Turabi, Hassan (1992C) «A Public Lecture on Islam, Democracy, the State and the West»; (Tampa, Florida: The World and Islam Studies Enterprise).
al-Turabi, Hassan (1992D) « Islam, Democracy, the State and the West», riassunto di una conferenza e discussione con Hassan Turabi, edita da Louis L. Cantori and Arthur Lowrie, *Middle East Policy*, vol. 1, n. 3.
al-Turabi, Hassan (1993) *Islam, Democracy, the State and the West: A Round Table with Dr. Hasan Turabi*, Arthur L. Lowrie ed., (Tampa, Florida: The World and Islam Studies Enterprise).
Umlil, 'Ali (1991) *Fi shar'iyya al-ikhtilaf* [Sulla legittimità del dissenso], (Rabat: al-Majlis al-Qawmi li al-Thaqafa al-'Arabiyya).
al-Urdun al-Jadid (1993) *Intikhabat 1989. Haqa'iq wa arqam* [Le elezioni del 1989. Fatti e dati], (Amman: s.e.).
U.S. Department of State (1990) *Country Reports on Human Rights Practises for 1989* (Washington: U.S. Government Printing Office).
'Uthman, Muhammad Fathi (1982) *Huquq al-insan bayna al-shari'a al-islamiyya wa al-fikr al-qanuni al-gharbi* [I diritti dell'uomo nella legge islamica e nel pensiero giuridico occidentale], (Beirut-Cairo: Dar al-Shuruq).
'Uthman, Muhammad Fathi (1985) *Dawla al-fikra* [Lo stato ideologico], 4a ed., (Jidda: Dar al-Sa'udiyya li al-Nashr wa al-Tawzi').
Vandewalle, Dirk (1988) «From the New State to the New Era: Toward a Second Republic in Tunisia», *Middle East Journal*, vol. 42, n. 4, Autumn 1988.
Vatikiotis, Paul J. (1985 [1969]) *The History of Egypt*, (London: Weidenfed and Nicolson).
Vatikiotis, Paul J. (1993), *Islam. Stati senza nazioni*, (Milano: Il Saggiatore).

Verges, Myriam (in stampa) «La Casbah d'Alger: chronique de la survie dans un quartier en sursis», per la rivista *Naqhad.*

Waltz, Susan (1986) «The Islamist Appeal in Tunisia», *Middle East Journal*, vol. 40, n. 4, Autumn 1986.

Waterbury, John (1994) «Democracy Without Democrats? The Potential for Political Liberalization in the Middle East», in Salamé 1994A.

Watt, W. Montgomery (1991), *L'Islam e l'Europa medioevale*, (Milano: Mondadori).

Watt, W. Montgomery (1994), *Cristiani e musulmani*, (Bologna: Il Mulino).

Wilson, Rodney (1991), «Islamic Banking and Finance», *The Middle East and North Africa*, (London: Europa Publications, 1991).

Wizarat, Shahida (1993) «Economic Integration Among the ECO Countries: Prospects and Challenges Ahead», *The Iranian Journal of International Affairs*, vol. 5, n. 1, Spring 1993.

Wright, Robin (1985) *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam* (New York: Linden Press/Simon and Schuster).

Wright, Robin (1992) «Islam, Democracy, and the West», *Foreign Affairs*, vol. 71, n. 3, Summer 1992.

Yakan, Fathi (1990) *Ihdharu al-aydz al-haraki? zahira tamazzuq al-bunan al-tanzimiyya wa-kayfa nasun bunyatana?* [Attenzione all'Aids movimentista? Il fenomeno della frammentazione organizzativa: come preservare le nostre strutture], (Beirut: al-Mu'assasa al-Islamiyya).

Zakariya, Fu'ad (1985) *al-Sahwa al-islamiyya fi mizan al-'aql* [Il risveglio islamico misurato con la ragione], (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir).

Zakariya, Fu'ad (1991) *Laicité ou islamisme. Les arabes à l'heure du choix*, (Paris: La découverte; Cairo: Dar al-Fikr)

al-Za'atreh, Yaser (1992) «Hawla ta'ayush al-sulta wa al-islamiyyin fi al-Urdun» [Coabitazione fra islamisti e potere in Giordania], *Al-Quds*, 20/10/1992.

Zartman, I. William (1983) «Pouvoir et etat dans l'Islam», *Pouvoirs* (Paris), n. 12, 1983.

Zartman, I. William, ed. (1991), *Tunisia. The Political Economy of Reform*, (Boulder, Colorado-London: Lynne Rienner).

Zartman, I. William (1992) «Democracy and Islam: The Cultural Dialectic», *Annals. Journal of the American Association of Political Science*, n. 524, November 1992.

Zghal, Abdelkader (1991A) «The New Strategy of the Movement of the Islamic Way: Manipulation or Expression of Political Culture?», in Zartman 1991.

Zghal, Abdelkader (1991B) «Le concept de société civile et la transition vers le multipartisme», in Camau 1991.

Indice dei nomi, dei luoghi, delle organizzazioni e dei termini tecnici

'Abd al-Qadir 'Awda, 22, 23
'Abd al-Wahhab Muhammed, 110
Abdel Rahman Omar, 230
'Abduh Muhammad, 106, 107, 109
Abu Ghanimah Ziad, 161
Abu Musa, 176
Abu Pasha Hassan, 210
Abu Zayd Hamid Nasr, 62
al-Afghani, 106-108
Afghani, 108, 120
Afghanistan, 30, 54, 88, 218, 240
Africa settentrionale (v. anche Nord Africa), 76
al-Ahmar Abdallah bin Husain, 58, 98
Ait-Ahmed, 132, 133
al-Ajlouni Kamal, 172
al-'Akaila 'Abdallah, 59
Alawiti, 80
Algeri, 113, 115, 123, 128, 132, 134
Algeria, 20, 21, 23, 26, 31, 34-37, 40-43, 46, 49, 50, 52, 60, 70, 100, 110-112, 114, 115, 122, 130, 134, 156, 181, 217-219, 221, 222, 226, 231, 235, 238, 250, 256, 261-263
Algerinisti, 109-111
'Ali Ibn Abi Talib, 200
Ali Mustafa, 59
Alleanza democratica, 193
Alleanza islamica (al-tahaluf al-islami, Egitto), 55, 205
Alto Egitto, 210, 211
Amal (Libano), 97, 220
Amami Abdallah, 139
America (v. anche Stati Uniti), 16, 107
Amman, 171, 173, 227
'Ammara Muhammad, 63
Amnesty International, 33, 84, 86, 90, 92
Anatema ed egira (al-Hijra wa al-takfir) 109
Ancap (Association national des cadres de l'administration publique, Algeria), 132
Aqaba, 96
'aqida, 64
al-Aqsa, 161, 170
Arabia Saudita, 21, 31, 71, 75, 76, 78, 86, 87, 92, 97, 109, 180, 218, 220, 224
Arabiyyat, 172
Arafat Yasser, 175, 176, 223, 253
Ariana, 150
'asabiyya, 70
al-Asad Hafiz, 80, 233
Asia, 16, 45
Asia Centrale, 240
Askalan, 161
Association des Ulemas musulmans algériens, 106
Associazione islamica del Pakistan, 227
Associazione islamica per l'illuminismo e la civiltà (v. anche al-Jazara), 109
Associazione per la propaganda missionaria islamica, 228
al-Athem Yusif, 172

al-'Awwa Muhammad Salim, 63
Ayatollah, 25, 63, 89, 220, 241, 246
al-Azaideh Ahmad, 173
al-Azhar, 134, 158
al-Azim Yousef, 173
Bani Hashim, 95
al-Banna Hasan, 23, 25, 60, 70, 106, 109, 158, 168, 201
Ba'th, 80, 174, 226, 251
Baba Souika, 152
Bachir Fqih, 110
Badran, 172
Baghdad, 79, 179-181
Bahrain, 220
Bangladesh, 54
al-Bashir Omar Hassan, 91
batil, 175
Batna, 109, 111, 123
bay'a, 247
Bayt al-Muqaddas (Palestina) 167
Bechar, 125
Beirut, 59, 63, 96, 176
Belkaid Abou Baker, 131
Bell Daniel, 190
Ben Ali Zine Abidine, 78, 81, 82, 84, 85, 133, 141, 142, 147, 152, 157, 221, 222
Ben Arous, 145, 146, 148, 150
Ben Badis, 106
Ben Bella Ahmed, 127, 226
Ben Salah Ahmed, 156
Ben Yahia Habib, 221
Benhadj Ali, 63, 106, 109-111, 113, 116, 121, 128, 129, 246
Benjedid Chadli (v. anche Chadli), 42, 81, 100, 128, 129
Bennabi Malek, 110
Beqa'a, 97
Berberi, 156
Betlemme, 171, 176
Bill James, 239
Bin Baz Abd al-Aziz, 88
Bin Hussein Al-Ahmar Abdallah, 98
Bir Zeit, 180
al-Bitawi Hamed, 161
Bizerta, 150
Blida, 129
Blocco democratico (v. anche Kutla, Marocco), 90
Bosnia, 38, 216, 225
Boukabache Mohammed, 111
Boulouidnine Mohammed, 124
Boumedienne Haouari, 105, 106, 112
Boumerdès, 113
Bourghiba Habib, 84, 138, 140-142, 147, 152, 250
Bouyali, 122
Brigate del Jihad, 167
Burgat François, 13, 235
Cairo, 15, 41, 55, 63, 134, 158, 210, 211, 219, 224, 226
Camp David, 253
Carter Jimmy, 237
Chadli (v. anche Benjedid), 81, 100, 105, 126-133
Chaman Mohamed, 155
Chiamata e Annuncio (al-Da'wa wa al-tabligh), 109
Chlef, 123
Chourou Sadok, 151
Cia (Central Intelligence Agency), 238
Cina, 243, 260
Cisgiordania, 159-161, 167, 171, 172, 176, 177, 231, 253
Cnn (Cable News Network), 229
Cnp (Consiglio nazionale palestinese), 176, 177
Cnsa (Comité national pour la sauvegarde de l'Algérie), 131, 132
Comitato della Conferenza islamica di Gerusalemme, 89
Committee for the Defense of Legitimate Rights (Arabia Saudita), 28, 31
Conferenza popolare arabo-islamica, 227
Conseil révolutionnaire pour l'unité et l'action, 110
Consiglio nazionale islamico (Tunisia), 147

Consiglio supremo della rivoluzione islamica (Iraq), 220
Constitutional Islamic Mouvement, (al-Haraka al-islammiyya al-dusturiyya), 56
Costantina, 112, 114, 123
Curdi, 69, 79
Damasco, 180
al-Damin, 171
Darwish, 156
Da'ur Ahmad, 164
da'wa, 165, 216, 219
al-Da'wa (Iraq), 79
dawla, 22, 64, 241
Dekmejian Richard, 190
dimuqratiyya, 62, 114
din, 22, 23, 61, 64, 108, 241
Direzione popolare islamica internazionale, 180
Djerejian Edward, 238, 240, 241
dunya, 22, 64
ebraismo, 16
Egitto, 17, 19-21, 26, 30, 31, 33-37, 39-43, 46, 49-56, 59, 62, 69, 75, 78, 82, 95, 101, 106, 109, 134, 149, 158, 159, 161, 168, 181, 183, 186, 187, 189, 191, 196-198, 200, 201, 203, 209-211, 218, 219, 221, 222, 224, 226, 227, 229, 231, 233, 235, 249, 253, 256
Ein Shams, 161
Embaba, 211
Escheikh Abdelhamid, 146
Esposito John L., 63,
Europa, 16, 39, 251
Europa occidentale, 16, 41, 50
Europa orientale, 16, 172, 237
Fahd, 88, 92, 228
Farag Imam, 55, 60
farida, 66
Fatah (Palestina), 175, 176, 179, 180, 182
fatwa, 113
Fawda Farag, 62, 70, 83, 210
Fdlp (Fronte democratico per la liberazione della Palestina), 166, 178, 180
fegh-e puya, 244
Fez, 248
Ffs (Front des forces socialistes, Algeria), 42, 129
Filippine, 218
fiqh, 59
Fis (v. anche Front islamique du salut/Fronte islamico di salvezza), 24, 26-29, 100, 101, 106-136, 153, 156, 157, 217-219, 226, 246, 250, 261
Fln (Fronte di liberazione nazionale), 100, 107, 111, 133
Fplp (Fronte popolare per la liberazione della Palestina), 166, 178, 180
Francia, 107, 243, 255, 256, 261, 263
Fratelli musulmani (v. anche Ikhwan), 22, 23, 25-27, 30, 39, 40, 42, 51-56, 58-66, 69-71, 76, 78-80, 82, 83, 93, 95, 96, 109, 112, 114, 138, 149, 155, 158-166, 168, 172-176, 179-182, 184, 192, 194-197, 199-208, 211, 218, 219, 224-227, 249
Front islamique du salut (v. anche Fis), 57, 106, 217
Fronte di azione islamico (Giordania), 31
Fronte islamico di salvezza (v. anche Fis), 76, 79
Fronte nazionale islamico (v. anche Nif), 27, 28, 91, 226, 227
Fuller Graham, 246
Gabes, 150
Gallipoli, 236
Gates Henry Louis, 238, 243
Gaza, 53, 58, 159, 161, 167, 168, 171, 175-177, 179, 187, 231, 253
Gelb Leslie, 247, 248
Gerico, 53, 58, 253
Germania, 39, 95, 255, 256
Gerusalemme, 89, 170, 171, 176

al-Ghannushi, 50, 55, 57, 59, 62, 63, 68, 71, 85, 141, 142, 145, 151-156, 221, 237, 238, 248
Gheddafi Mu'ammar, 79, 81, 134, 180
Ghozali Sid Ahmed, 116
al-ghuluww fi al-din, 61
Giappone, 16, 260
Giordania, 20, 21, 29-31, 34, 39, 40, 43, 46, 49-51, 53, 54, 56, 58-60, 62, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 78, 93-96, 100-102, 154, 158-161, 163, 164, 166-168, 171-174, 176, 178-182, 184-187, 216, 218, 224, 226-228, 231, 233, 249, 253
Giordano,159, 163, 176
Giovane Egitto (Misr al-fatat), 197
Giovani «pronti alle armi» (Shabab al-nafir), 158, 172, 174
Giustizia e Carità (al-Adl wa al-ishan), 90
Golfo Persico, 251, 252, 261
Gpc (Congresso generale del popolo), 56, 57, 98, 99
Gran Bretagna, 87, 107, 166, 183-185, 255
Grande Muraglia, 253
Gruppi della Guerra Santa, 108
Gruppi islamici (v. anche al-jama'at al-islamiyya, Egitto), 55
Gruppo Islamico (v anche al-Jama'a al-islamiyya, Egitto e Tunisia), 138, 202, 211
Gruppo tecnico militare (Egitto), 201
Guechi Said, 110, 116
Guennaz Kamel, 116
Guida e riforma (v. anche Jama'a al-irshad wa al-islah), 112
Guida popolare internazionale islamica, 228
Habermas, 79
Hachani Abdelkader, 109, 111, 129, 130, 132, 133
Haddane Hani, 111
hadith, 18, 116
Hakim Mohamed Bakir, 220
hakimiyya, 65
halal, 65
Halpern, 101, 189, 190
Hama, 80, 233
Hamas, 28, 52, 107, 109, 112-115, 132, 161-164, 170, 171, 175-177, 179-183, 188, 220, 223, 224, 228, 253
Hamrouche, 126, 131
haqq, 175
Haraka al-mujtama' al-islami (Movimento della società islamica), 112
Haraka al-muqawama al-islamiyya (Movimento della resistenza islamica), 112
Haraka al-nahda al-islamiyya (Movimento per la rinascita dell'Islam),114
haram, 65, 123, 166
al-Hasa, 220
Hascemita (regno), 159
Hashed, 58
Hassan II, 89, 90
hawan, 67
Hay Ettadhamon, 150
Hebron, 171
Hekmatiar, 223
Hermassi Abdelbaki, 32, 33, 40, 44
Herzog Chaim, 185
Hezbollah, 28, 52, 57, 71, 97, 168, 220, 233, 249
hijab, 124, 210
hila, 146
hisba, 118
hiżbiyya, 70
Houmil Ahmed, 113
hudud, 149
hukm, 62, 65
Huntington Samuel, 236
Hussein, 94-96, 161, 228, 249
Huwayidi, 63
Iaf (Islamic Action Front; Jabha al-'amal al-islami, Giordania), 58
'ibadat, 64
Ibn Anas Malik, 108
Ibn Hazm, 108

Ibn Saud Abd al Aziz, 87
Ibn Taymiyya, 108, 109, 125
Ibrahim Saad Eddin, 191
ijma', 66, 247
ijtihad, 63, 244, 247
Ikhwan (v. anche Fratelli musulmani), 87, 88, 158
Imam, 113, 134
India, 218
Indonesia, 218
Induismo, 16
Intifada, 168, 177
Iran, 19, 24, 25, 28, 32, 34, 35, 71, 79, 167, 168, 175, 218-223, 226, 228, 233, 241, 242, 244, 245, 251, 259, 262
Iraq, 17, 19, 23, 52, 69, 75, 78, 79, 81, 85, 95, 102, 167, 175, 181, 215, 218, 220, 226, 228, 229, 235
Irbid, 171
al-Irshad wa al-islah (v. Jama'a al-irshad wa al-islah), 115, 228
al-'Iryan, 59
Islah (Yemen), 98, 99
islahi, 108
Islamabad, 254
Israele, 19, 30, 31, 48, 52, 53, 62, 74, 80, 95, 96, 100, 158, 159, 161, 163, 168, 170, 171, 174-181, 183, 185, 187, 188, 226, 228, 235, 237, 251-253, 257
al-Istambuli Khalid, 219
Jaballah Abdellah, 113, 114
al-Ja'bari, 171
al-Jabha al-islamiyya li-al-inqadh, 116
jahiliyya, 105, 125, 200, 203
Jama'a al-irshad wa al-islah (Società per la Guida e la Riforma), 112
al-Jama'a al-islamiyya (v. anche Gruppo islamico, Egitto e Tunisia), 40, 42, 138, 202, 203, 211, 230
Jama'a al-tabligh, 26
al-jama'at al-islamiyya (v. anche Gruppi islamici), 55
jama'at al-jihad (Algeria), 108
jama'at al-salafiyya al-'ilmiyya (Gruppi della salafiyya scientifica, Algeria), 109
Jama'at-i Islami (Pakistan), 25
Jarrar, 171
Jaysh Muhammad (Esercito di Maometto), 40, 158, 172-174
al-Jazara (v. anche Associazione islamica per l'illuminismo e la civiltà), 109, 111
Jazaristes, 107
Jenin, 171
Jenkins Peter, 236
Jihad (Egitto), 25, 40, 83, 201, 202, 203
Jihad (Algeria), 109
jihad, 53, 65, 68, 120, 162, 168, 180, 182, 200, 217, 227
Jihad islamico (Palestina), 158, 162, 165-171, 175, 177, 179, 182-184
Kabul, 88
kafir, 170
Kallel Addallah, 155
Karaci, 224
Karakr Salah, 155
Kata'ib Izz Eddin al-Qassam, 177
Kébili, 150
Kebir Rabah, 109, 111
Kerrar Mohamed, 110, 116
Khalifa Majed, 172
Khamreddine, 110
Kharijiti (anche Khawarij), 201
Khartoum, 62, 215, 226, 227, 254
Khawarij (anche Kharijiti), 201
Khomeini, 23-25, 63, 89, 219, 241, 246
al-Kilani Ibrahim, 172
Kishk Abdel Hamid, 219
Kramer Martin, 237
kufr, 113, 165, 166, 181-183
Kutla, 90
Kuwait, 21, 26, 30, 31, 34, 36, 43, 46, 49, 51, 56, 69, 72, 73, 75, 78, 79, 85, 90, 94, 95, 98, 101, 102, 121, 153, 154, 180, 181, 183, 184, 215, 220, 226-228
Lakhoua Mohamed, 146, 148, 149
Lega del mondo musulmano, 71, 223

Lewis Bernard, 235, 236
Libano, 17, 25, 26, 30, 31, 43, 46, 50, 57, 69, 74, 75, 78, 94, 97-99, 101, 102, 161, 168, 171, 179, 185, 220, 226, 233, 249
Liberali (Egitto), 194, 196, 197
Libia, 23, 71, 79, 81, 102, 134, 164, 180, 186, 216, 222, 228, 254
Lind William, 240
Londra, 31, 155, 236, 242
Ltdh (Ligue tunisienne des droits de l'-homme), 142
Madani Abbassi, 24, 106, 108-111, 115, 116, 120, 121, 125-130, 134
Madrid, 172, 174, 178, 186
Maghreb, 50, 57, 76, 134, 141, 144, 146, 222
Mahdi, 23
Mahfuz Naguib, 62
al-Mahgoub Rifat, 83, 209
Majlis al-shura, 110, 111, 116, 130
Makloufi Sais, 110
Makram Mohamed Ahmed, 54, 210
Malek Bennabi, 110
Malesia, 25, 54, 181, 218, 228
al-manhaj al-islami, 228
Maometto (v. anche Mohammad), 87, 117, 158
maqasid, 64
Mar Nero, 240
Marocco, 21, 30, 36, 51, 52, 62, 75, 76, 78, 86, 87, 89-92, 94, 102, 126, 133, 183, 249
Maroniti, 97, 98
Mashhur Mustafa, 70, 227
al-maslaha al-'amma, 59, 66
al-maslaha al-mursala, 59
Mauritania, 21, 222
al-Mawdudi Abu al-Ala, 23, 65, 201, 224
McDougall Walter, 240
Mds (Mouvement des démocrates socialistes), 138
Mecca, 87, 88, 165, 167, 180, 181, 224
Medea, 128
Medina, 88, 167
Medioriente, 16, 19, 37, 44, 48-50, 52, 61, 94, 100, 169, 183, 190, 203, 215, 230, 231, 235, 238, 240, 241, 256-258
Mediterraneo, 222
Mehri Abdelhamid, 130-133
El Menzah, 140
Merbah Kasdi, 127
Merrani Ahmed, 110
Mestiri Ahmed, 143, 148
Mia (Mouvement islamique armé), 122
mihna, 155
Milano, 15
Miller Judith, 254
Millet Gilles, 151
mithaq watani, 53
Mohammad (v. anche Maometto), 95, 250
Mokni Habib, 155
Monastir, 141, 150
Monte Libano, 97
Moore Charles, 255
Mossadegh Mohammad, 250
Mostafa Shukry, 202
Mostaghanem, 123
Mougadadi, 221
Moulay Said, 111
Mourou Abdelfallah, 147, 151, 155
Mti, (Mouvement de la tendance islamique; Haraka al-ittijah al-islami), 50 55, 60, 62, 71, 138, 139, 143
mu'amalat, 64
Mu'awiya Ibn Abi Sufyan, 200
Mubarak Hosni, 33, 78, 81-84, 189, 192, 194, 195, 204, 205, 208, 209, 220, 224
mujahidun, 88, 218, 223
Mujamma' islamica, 161
al-mukhabarat al-'amma, 95
mullah, 134, 236
Munson, 91, 249
Mup (Mouvement union populaire), 147
al-murshid al-'amm, 226
al-mustad'afun, 218

Mustafa Shukri, 63
mustanirun, 63
mutawwi'un, 88
muwatinun, 67
Mzali Mohamed, 139, 140
al-Nabawy, 210
Nabhani Taqi Eddin, 164
Nablus, 171
al-Nafir Shadif, 63
al-Nahda (v. anche Partito della rinascita), 27, 44, 53, 60, 62, 76, 78, 84-86, 142-152, 155-157, 220, 226-228
al-Nahda (Algeria), 107, 113, 115, 132
Nahnah Mahfoudh, 109, 112, 114, 115, 228
Najaf, 23
Naqshbandiyya, 233
nass, 64
Nasser, 19, 31, 82, 109, 186, 192, 194, 215, 225, 249
National Islamic Alliance (al-I'tilaf al-islami al-watani, Kuwait), 56
Nazioni Unite, 159, 165, 167, 185
Neo-buddiste, 16
Nif (National Islamic Front; al-Jabha al-wataniyya al-islamiyya, Sudan), 27, 28, 57, 60, 61, 91, 92
Nimeiri, 43, 250
al-nizam al-islami, 65
Nord Africa, 31, 45, 189, 221, 224, 261
al-Numayri Ja'far, 62, 92
Ochsenwald, 89
Oci (Organizzazione della conferenza islamica), 71, 223
Odwan Atif, 185
Oifm (Organizzazione internazionale dei Fratelli musulmani), 225
Olp (Organizzazione per la liberazione della Palestina), 160, 177, 180, 187, 215, 253
Oman, 75
Omayyade, 200
Orano, 123
Organizzazione dell'Unità africana, 224
Oslo, 188
Oued Ellil, 150
Pags (Parti d'avant garde socialiste, Algeria), 131
Pakistan, 54, 71, 109, 181, 183, 218, 221-224, 227, 228, 243, 254
Palestina, 23, 34, 40, 53, 121, 158-161, 163, 164, 166-171, 174-176, 178, 180-187, 224, 225, 228, 237, 253
Parigi, 63, 116, 155
Partito arabo egiziano, 193
Partito comunista (Giordania), 69, 166
Partito della rinascita (Hizb al-nahda, Tunisia),(v. anche al-Nahda), 55
Partito di alleanza islamica (Giordania), 97
Partito islamico della Malesia, 227-228
Partito laburista (Egitto), 40, 197, 228
Partito liberale (Egitto) (v. anche Liberali), 196, 197
Partito nazionale democratico (Egitto), 82, 84, 196, 199, 219
Partito socialista laburista (Egitto) (v. anche Partito laburista), 196, 197
Pct (Parti communiste tunisien), 147
Perlmutter Amos, 246
Pipes Daniel, 236, 246
Piscatori James P., 63, 190, 227
Pli (Partito della liberazione islamica; Hizb al-tahrir al-islami), 27, 158, 164-170, 175-177, 179, 183-185
Popular Islamic Rally (al-Tajammu' al-islami al-sha'bi), (Kuwait), 56
Profeta (v. anche Maometto/Mohammad), 18, 65, 87, 95, 111, 116, 160, 165, 167, 200
Psd (Parti socialiste destourien, Tunisia), 148
al-Qaradawi Yusuf, 63
al-Qassem Izz al-Din, 23
Qirrish Ya'qub, 174
Qutb Sayyid, 25, 63, 65, 106, 109, 168, 199-201, 203, 219, 249
Rabat, 134, 215

Rabin Isaac, 253
Rafsanjani, 219, 228
al-Rahhal Muhammad Salim, 168
rai, 123
ra'y, 123
Ramallah, 171
Randal Jonathan C., 86
Rantisi Abdul Aziz, 179
Rashid Kamal, 173
Rcd (Rassemblement Constitutionel Démocratique, Tunisia), 84, 85, 143, 148
Reduci dell'Afghanistan (Egitto), 218
Repubblica araba dello Yemen (v. anche Yemen del Nord), 53, 56
Riad, 31, 181
al-Ribat, 173
Rida Rachid, 106, 107, 109
ridda, 67
Roy Olivier, 24, 62
Rushdie Salman, 70
Russia, 231, 240
Al-Sabah, 98, 154
Sadat Anwar, 33, 37, 81-83, 170, 191, 192, 194, 196, 199, 204, 208, 219
Saddam Hussein, 79, 95, 120, 121, 153, 180, 183, 184, 228, 235, 252, 254
Sahel, 150
Sahnoun Ahmed, 109
Sahnouni Hachemi, 109, 110
Said Mohammed, 109-110, 121, 132
al-Said Habib Kamal, 203
Salafi, 106-111
Salafiyya, 17, 23, 106, 109, 111
Salih Ali Abdallah, 99
San Francisco, 15
Sanusiyya, 23
Saoula, 123
Saraya al-Jihad (Brigate del Jihad, Palestina, Giordania), 167
Scintoismo, 16
Senegal, 228
Serriya Salih, 168
Sfax, 148, 150, 151
shahada, 199
Shari'a, 13, 18, 22, 26-28, 31, 33, 43, 53, 59, 62, 64, 65, 71, 107, 114, 117-119, 122, 149, 153, 165, 192, 202, 205, 209, 239, 241, 245, 246
Shariati Ali, 25, 201
al-Sharif Kamil, 63
sharif, 95
al-Shatibi, 59
Shaykh al-mashayikh, 58
Shbelat Laith, 174
Sheikh Yassin, 161
Sheqaqi Fathi, 168
al-Sherif Mahmud, 228
Shukry Ibrahim, 196
Shura, 32, 63-66, 70, 92, 110, 111, 114, 116, 118, 130, 173, 247
shuraqratiyya, 114
Sidi Belabés, 125, 135
Sinai, 159
Siria, 17, 26, 31, 39, 52, 69, 73, 75, 78-82, 97, 102, 154, 160, 176, 183, 215, 216, 226-229, 233
siyasa, 241
Skikda, 114
Slimane, 140
Sliti Moncef, 146
Socialisti liberi (Egitto), 193
Società per la guida e la riforma (v. Jama'a al irshad wa al-islah)
Sorooshe Abdol Karim, 245
Sousse, 150
Springborg, 83
Stati Uniti (v. anche America), 15, 16, 48, 52, 62, 76, 79, 96, 98, 121, 166, 170, 172, 176, 181-186, 229, 230, 232-235, 237, 238, 241, 251, 252, 258, 260-262
Sudan, 21, 23, 24, 28, 31, 32, 34, 35, 40, 42, 43, 50, 51, 57, 60-62, 69, 71, 73, 78, 86, 87, 91, 92, 134, 181, 210, 216-218, 220-227, 229, 232, 250, 261, 262
Suez, 235, 251
Sunna, 18, 22, 65, 113, 117, 119, 122, 164, 165, 200

suq, 152
Tagikistan, 54
Tajammu' (Alleanza di Sinistra, Egitto), 55, 82, 196, 209
Ta'if, 97, 98
takfir, 109, 154, 200
Tala'i' (Avanguardie, Algeria), 109
Tamimi As'ad, 167
Tangeri, 248
taqiyya, 71
al-tatarruf al-dini, 61, 72
tawazun, 66
Teheran, 181, 219, 220, 223, 226, 237, 245
Territori palestinesi occupati, 50, 53, 158, 160, 161, 163, 165-169, 171, 177-180, 182, 183
Tipaza, 123
Tozeur, 150
Transgiordania, 159
Tunisi, 56, 63, 134, 140, 146, 148, 151
Tunisia, 20, 21, 27, 30, 31, 36, 37, 40-43, 46, 50-53, 56, 59, 60, 62, 69, 71, 75, 78, 81, 82, 84-86, 93, 102, 126, 133, 137, 141, 145, 146, 154, 156, 164, 181, 218, 221-223, 225-228, 233, 250
al-Turabi Hasan, 24, 57, 61, 63, 68, 71, 91-93, 226, 227, 247
Turchia, 54, 74, 100, 154, 181, 183, 204, 218, 220, 221, 228, 233
Ugta (Union générale des travailleurs algériens), 131
Ugte (Union générale tunisienne des etudiants), 139, 142
Ugtt (Union générale des travailleurs tunisiens), 139
'ulama', 28, 87, 106, 107, 241
Umma, 22, 23, 68, 107
Unione socialista araba (Egitto), 193, 196
Unione Sovietica, 25
Unrwa (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East), 159
al-'Utaibi Juhayman, 87
'Uthman Muhammad Fahi, 63
Varsavia, 15, 236
Vienna, 236
Vladivostok, 240
Wafd, 40, 54, 55, 195-197, 204-206, 221
Wahhabita, 87
Wahhabiti, 26, 28, 88
Wali Yusuf, 219
Waqf, 163, 174
Washington, 86, 95, 237, 246, 253, 254, 262
Waterbury John, 48
Westminster, 238
wilaya, 123, 125
wisaya, 67
Wright Robin, 238, 245
Yacine Abdessalam, 14, 26
Yakan Fathi, 70
Yassin Ahmed (v. anche Sheikh Yassin), 177
Yemen del nord (v. anche Repubblica araba dello Yemen), 53, 56
Yemen, 21, 26, 30, 34, 43, 49-51, 53, 70, 72, 73, 75, 78, 93, 94, 98-102, 154, 181, 227, 228
Yemen Reform Rally (al-Tajammu' al-Yamani li-al-Islah), 51, 53, 57, 58, 60
Yemeni Islamic Movement, 63
Ysp (Partito socialista yemenita), 57, 98, 99
za'im, 97
Zallum Qadim, 164
Zebdha Ben Azzouz, 109, 110
Zitouna, 146, 147
al-Zomor Tarek, 203

836. *Istituto Affari Internazionali. Lo Spettatore Internazionale*

1. Istituto Affari Internazionali, *L'Europa e la sfida dello spazio*
2. Istituto Affari Internazionali, *Le relazioni est-ovest negli anni '90*
3. Natalino Ronzitti (a cura di), *Europa e terrorismo internazionale. Analisi giuridica del fenomeno e Convenzioni internazionali*
4. Paolo Guerrieri, Pier Carlo Padoan (a cura di), *Regimi internazionali e politiche economiche nazionali. Il governo di un'economia mondiale tripolare*
5. Laura Guazzone (a cura di), *L'Europa degli anni novanta. Vol. I: La geopolitica del cambiamento*
6. Cesare Merlini (a cura di), *L'Europa degli anni novanta. Vol. II: Scenari per un futuro imprevisto*
7. Gianni Bonvicini, Ole Diehl, Karl Kaiser, Heinz Kramer, Cesare Merlini, Doninique Moîsi, Friedemann Müller, Jim M.C. Rollo, Jan Q.Th. Rood, Hans Stark, Joris Voorhoeve, Helen Wallace, *La Comunità europea e le nascenti democrazie dell'Est. Rapporto a Delors dei sei Istituti europei di Affari internazionali*
8. Roberto Aliboni (a cura di), *L'Europa tra Est e Sud: sicurezza e cooperazione*
9. Roberto Spanò (a cura di), *Jugoslavia e Balcani: una bomba in Europa*
10. Giovanni Barberini, Natalino Ronzitti (a cura di), *La nuova Europa della Csce. Istituzioni, meccanismi e aspetti operativi della Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa*
11. Marco Carnovale (a cura di), *La guerra di Bosnia: una tragedia annunciata. Attori nazionali e spettatori internazionali del conflitto ex-Jugoslavia*
12. Guido Garavoglia, Cesare Merlini (a cura di), *Il Vertice dei Sette. Ruolo e prospettive del G-7 nel mutato scenario internazionale*
13. Ettore Greco (a cura di), *L'Europa senza muri: le sfide della pace fredda. Un anno di Presidenza italiana della Csce*
14. Laura Guazzone (a cura di), *Il dilemma dell'Islam. Politica e movimenti islamisti nel mondo arabo contemporaneo*

1360. *Collana di Scienza politica e Relazioni internazionali, diretta da Umberto Gori*

1. Samuel P. Huntington, *Ordinamento politico e mutamento sociale. Analisi dei fattori di crisi del sistema e delle soluzioni possibili*
2. Zbigniew K. Brzezinski, *Storia dell'Urss e delle democrazie popolari. L'evoluzione dei rapporti tra i paesi comunisti dal 1945 agli anni '60. Un'analisi critica*
3. Fulvio Attinà, *I conflitti internazionali. Analisi e misurazione*
4. E.S. Quade, W.I. Boucher (a cura di), *Analisi dei sistemi e processi decisionali*
5. Adriano Pappalardo, *Governi di coalizione in Europa (1945-1977)*
6. Giuseppe de Vergottini, *Una costituzione democratica per la Spagna*
7. J.E. Dougherty, R.L. Pfaltzgraff Jr., *Relazioni internazionali: teorie a confronto*
8. Umberto Gori, *Natura e orientamenti delle ricerche sulla pace*
9. Fulvio Attinà, *Diplomazia e politica estera*
10. Umberto Gori, Orio Onori (a cura di), *Tecniche di analisi per le decisioni politiche e economiche*
11. Leonardo Morlino, *Come cambiano i regimi politici: strumenti di analisi*
12. Fulvio Attinà, *La politica internazionale contemporanea (1945-1980)*
13. Marco Cesa, *L'equilibrio di potenza. Analisi storica e teorica del concetto*
14. Fulvio Attinà, *Politica internazionale contemporanea (1945-1987)*
15. Pietro Grilli di Cortona, *Le crisi politiche nei regimi comunisti. Ungheria, Cecoslovacchia e Polonia da Stalin agli anni ottanta*
16. Progetto Forum Humanum, *Le paci possibili*. Prefazione di Umberto Colombo, introduzione di Umberto Gori
17. Forum per i problemi della pace e della guerra, *Il commercio delle armi. Per un controllo nei trasferimenti internazionali di armamenti*
18. Gabriele Patrizio, *Tempo e diplomazia. Un'analisi cronopolitica delle crisi internazionali*
19. Pietro Grilli di Cortona, *Rivoluzioni e burocrazie. Continuità e mutamento negli stati rivoluzionari*
20. Giorgio Natalicchi, *Modelli simulativi nelle scienze sociali. Applicazioni alle relazioni internazionali*
21. Giancarlo Giordano, *Storia della politica internazionale 1870/1992*
22. Forum per i problemi della pace e della guerra, *Controllo o disordine. Il futuro della proliferazione nucleare*

750. *Ipalmo — Istituto per le relazioni tra l'Italia e i paesi dell'Africa, America latina e Medio oriente*

1. Ipalmo, *Cooperazione allo sviluppo: una sfida per la società italiana*
2. Ipalmo, *Il Golfo della crisi. Tensioni e politica dell'Italia nel Golfo Persico Arabo*
3. Ipalmo, *Amilcar Cabral e l'indipendenza dell'Africa*
4. Ipalmo, F. Tana, *La lezione del Libano. La missione della forza multinazionale e la politica italiana*
5. Ipalmo, *Cooperazione allo sviluppo, nuove frontiere per l'impegno dell'Italia*
6. G. Calchi Novati, *Dopo l'apartheid. Il processo di cambio in Sud Africa*
7. D. Fanciullacci, C. Guelfi, G. Pennisi (a cura di), *Valutare lo sviluppo. Volume I: metodologia e tecnica della valutazione retrospettiva dei progetti*
8. D. Fanciullacci, C. Guelfi, G. Pennisi (a cura di), *Valutare lo sviluppo. Volume II: il processo decisionale*

1574. *Storia diplomatica, collana diretta da Enrico Serra*

1. Enrico Serra, *La diplomazia in Italia*
2. Roberto Gaja, *Introduzione alla politica estera dell'era nucleare*
3. Enrico Serra (a cura di), *Gli ambasciatori italiani e la diplomazia oggi*
4. Giancarlo Giordano, *Carlo Sforza: la diplomazia 1896-1921*
5. Fabrizio Ghilardi, *L'Europa degli equilibri 1815-1890*
6. Enrico Decleva, *L'incerto alleato. Ricerche sugli orientamenti internazionali dell'Italia unita*
7. Enrico Serra, *Alberto Pisani Dossi diplomatico. Con scritti inediti di P.D.*
8. Enrico Serra (a cura di), *Professione diplomatico*
10. Silvio Fagiolo, *La Russia di Gorbaciov. Il nuovo corso della politica russa settanta anni dopo l'Ottobre*
11. Giuseppe Caprotti, *Alto Adige o Südtirol? La questione altoatesina o sudtirolese dal 1945 al 1948 e i suoi sviluppi: studio degli archivi diplomatici francesi*
12. Marco Lenci, *Eritrea e Yemen. Tensioni italo-turche nel Mar Rosso.* Presentazione di Enrico Serra
13. Enrico Serra, *L'Italia e le grandi alleanze nel tempo dell'imperialismo. Saggio di tecnica diplomatica*
14. Enrico Serra (a cura di), *Professione: diplomatico.* Vol. 2°
15. Maria Pansa, *In viaggio con un'ambasciatrice. Ricordi e testimonianze della belle époque*
15. Maria Pansa, *In viaggio con un'ambasciatrice. Ricordi e testimonianze dalla bell'époque*
16. Giancarlo Giordano, *Carlo Sforza: la politica 1922-1952*

209. *Cespi/Centro studi di politica internazionale*

2. V. Antonelli, *La Germania della svolta. Vecchi e nuovi protagonisti della politica di Bonn*
3. Umberto Cerroni (a cura di), *Urss e Cina. Le riforme economiche*, Scritti di Umberto Cerroni, Enrica Collotti Pischel, Renzo Daviddi, Claudio De Vincenti, Sergio Minucci, Piercarlo Padoan, Giuseppe Regis, Gianni Salvini, Maria Siddivò
4. Maria Cristina Ercolessi, *Conflitti e mutamento politico in Africa. Il ruolo degli attori esterni e delle relazioni inter-africane negli anni ottanta*

Sezione II

1. Gianluca Devoto (a cura di), *Il disarmo in Europa. Da Vienna a Parigi: gli accordi sulle riduzioni delle forze convenzionali*. Scritti di Dimitri Batani, Alessandro Cordelli, Marco De Andreis, Gianluca Devoto, Paolo Farinella, Francesco Leuci, Giuseppe Nardulli, Rodolfo Ragionieri

Promettendo la restaurazione del «vero Islam» a società traumatizzate dalla modernizzazione, e beneficiando dello scontento popolare verso i regimi in carica, negli anni ottanta i movimenti islamisti si sono affermati come principale forza politica di opposizione nel mondo arabo.
Ma islamismo e democrazia possono convivere in questa parte del mondo?
"Sì, ma solo a certe condizioni" è la risposta che emerge dagli studi raccolti in questo volume, che analizzano sia il caso di paesi, come Egitto, Tunisia e Algeria, in cui la competizione politica si è trasformata in scontro aperto con gli islamisti, sia il caso di quei paesi, come Giordania e Libano, in cui la partecipazione politica degli islamisti ha contribuito sinora ad un nuovo, più democratico consenso nazionale.
Accusati di sovvertire gli Stati, reprimere le minoranze, intensificare i conflitti regionali, contrastare con ogni mezzo l'Occidente, l'islamismo e i regimi che lo incarnano in Sudan ed Iran sono davvero una minaccia per la pace in Medioriente?
In questo libro, frutto delle ricerche di politologi, studiosi di strategia e sociologi di fama internazionale, sono riunite le informazioni necessarie per una risposta consapevole a questa domanda cruciale.
Il volume è coordinato da Laura Guazzone, specialista di storia contemporanea dei paesi arabi e questioni strategiche, e contiene i contributi di Iyad Barghouti, Ali Dessouki, Abdelbaki Hermassi, Michael C. Hudson, Shireen T. Hunter, Gudrun Krämer, Hala Mustafa, Ahmed Rouadjia.

L. 40.000 i.i.